مونتغمري وات

في تاريخ اسبانيا الإسلامية



مع فصل في الأدب
بقلم
بيير كاكيّا
ترجمة:
د. محمد رضا المصري

في تاريخ إسبانيا الاسلامية

تأليف: مونتغمري وات

(مع فصل في الأدب بقلم بيير كاكيا)



شركة المطبوعات للتوزيع والنشر

شارع جان دارك - بناية الوهاد

ص.ب: ٨٣٧٥ - بيروت - لبنان

برقيا: انكلسامس

تلفون: ٣٥٠٧٢٢ - ٣٥٠٧٢١

تلفون وفاكس: ٦٠٢٠٢٩ - ٣٥٣٠٠٠ (٩٦١١)

الطبعة الثانية ١٩٩٨

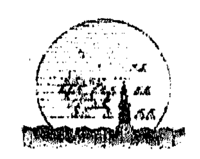
تصميم الغلاف: عباس مكي

الاخراج الفني: تركية التالي

مونتغمري وات

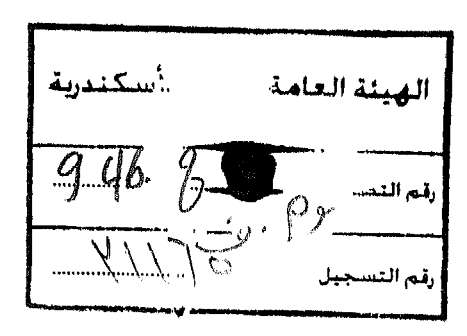
في تاريخ إسبانيا الإسلامية

(مع فصل في الأدب بقلم بيير كاكيّا)



ترجمة:

د. محمد رضا المصري



مقدمة المترجم

يقدم «مونتغمري وات»، في هذا الكتاب، موجزاً في تاريخ اسبانيا الاسلامية السياسي والحضاري، مع فصول في الأدب الأندلسي بقلم المستشرق بيير كاكيًا. والكتاب، بقسميه، التاريخي والأدبي، لا يبدو أنه يحاول الاحاطة بكل حقب التاريخ الأندلسي وحوادثها، أو أن يكون بديلاً عن تلك التواريخ التي تتبع تفاصيل الحوادث وتطورها، وتحاول أن تعيد نسج كل ما جرى. بل هو، كما يبيّن من عنوانه، تاريخ معين عُرِض بطريقة خاصة، يضاف إلى التواريخ العديدة التي خصصت لزمن المسلمين في اسبانيا، والتي وصفها القدامى والمحدثون، مثل ابن عذارى، وابن الخطيب، ودوزي، وليفي بروفنسال، ومحمد عبد الله عِنَان، وسواهم. لكنه يقدم لمحة تشمل الحقب الممتدة من الفتح حتى نهاية الوجود الاسلامي بطرد الموريسكيين منها، وتقتصر على الأساسي من الحوادث، والظواهر، والخصائص التي تكشف عن حقائق هامة، ونواميس تحكمت بمصير الدولة الأندلسيّة بخاصة، والدولة العربية الاسلامية بعامة.

انه يحلل طبيعة الدولة العربية، ناظراً في الأفكار والمفاهيم التي قامت عليها، مُولِياً التاريخ الاجتماعي اهتماماً خاصاً من دون أن يهمل التحقيق في الحوادث التاريخية الكبرى وتواريخها وأسبابها ونتائجها. ولذلك، فإن الذي يميز هذه الدراسة بصفة خاصة: أنها دراسة غير وصفية تصور من الخارج وتقف عند حدود السرد والرواية، بل هي دراسة في العمق رائدها التحليل والتفسير والتعليل، أي الكشف عن النواميس والعلل الكامنة وراء الحوادث والظواهر. وإيجازها لا يحصرها ضمن دائرة اهتمام القارىء العادي، بل تتجاوز هذه الدائرة لتثير اهتمام المختصين بالدراسات العربية - الاسلامية والأندلسية بنوع خاص.

يرى وات أن الدولة العربية كانت عبارة عن قبيلة، أو حلف يضم مجموعة من القبائل، وأنها، في علاقاتها مع الدول الأخرى المعاصرة، لم تستطع، في جوهرها، أن تتجاوز كثيراً العلاقات التي كانت تربط القبيلة بحلفائها أو خصومها من القبائل الأخرى. وفي أحسن الأحوال، كانت تلك العلاقات صورة مطوّرة من علاقات القبائل بعضها ببعض، مستوحاةً، إلى حد بعيد، من الشكل الذي اتخذته تلك العلاقات، إبّان نشوء الدولة الإسلامية في المدينة، أيام النبي محمد (ﷺ). وانطلاقاً من هذا التصور، يحاول أن يعلل انهيار الدولة الأندلسية التي هي، في نظره، نموذج من الدولة العربية - الإسلامية في خطوطها وملامحها العامة. والسبب الأساسي لهذا الانهيار، في رأيه، هو الإخفاق في تكييف الأفكار الاسلامية المتعلقة ببناء الدولة مع مشاكل العصر، وعدم وجود طبقة وسطى راسخة الأساس ومهتمة بالمحافظة على حكومة مركزية فاعلة.

غير أن وات، على الرغم من اعتباره دولة الأندلس، نموذجاً من الدولة العربية - الاسلامية، فانه يجهد في ابراز الطابع الخاص لهذه الدولة التي قامت على بقعة مسرفة البعد عن مهد العروبة والاسلام، لها صورة اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة عما عرفه الفاتحون في سائر الأقطار. فضلاً عن ذلك، كان الفاتحون، وبخاصة العرب، حَمَلة الراية وبُناة الدولة وإيديولوجيا المجتمع، أقلية بعيدة عن جذورها الجغرافية والإتنية، في ذلك البحر الغامر من البشر والعادات والتقاليد والأعراف الخ... وعلى رأس ما يميز الأندلس، أو إسبانيا الإسلامية، تبرز الأهمية التي تتبوأها هناك الروابط الاجتماعية والسياسية وأواصر الرحم والدم بين الأسر العريقة المولدة وانسبائها من مسيحيي الشمال، وأثر ذلك على العلاقات السياسية وتطور الحوادث في بعض مناطق الشمال الأندلسي المتصل بأراضي النصارى المستقلين عن الدولة الاسلامية. ولعل من أبرز تلك العلاقات غير المألوفة، في الدولة والمجتمع الإسلامي، تطبيق أعراف غير اسلامية في إسبانيا الاسلامية المتزمتة، الحريصة على وحدة المذهب بين رعاياها المسلمين، مثل دخول أسر مسيحية في طاعة أسر إسلامية، وولاء أسر اسلامية لأخرى مسيحية سياسياً تربطها بها أواصر القربى؛ مما يثبت، في بعض الأحوال، تقدم العامل الاجتماعي أو السياسي على العامل الديني، وعدم قدرة الدين على محو كل الروابط الأخرى التي كانت تشد الجماعات أو الأفراد بعضهم إلى بعض، قبل اعتناق بعض أفرادها للإسلام، كالتي كانت تربط بني قسي بحكّام مملكة نبرة النصرانية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الكاتب دائم التنبه إلى كل وضع يرى أن الأندلس تميزت به وكان له أثر على أحوالها المادية أو الروحية. فهو، على هذا الصعيد، يرى أن للبربر وضعاً خاصاً وأثراً هاماً في توجيه الحياة الفكرية في الأندلس، إذ ساعدوا، في نظره، على منع انتشار البدع، لأنهم اضطروا الى التضامن مع العرب، لمواجهة قدْرٍ من العدائية كانوا يلقونه من جانب السكان الأصليين(ص٥٦).

كذلك يحاول المؤلف أن يحلل الأسس الفكرية والاجتماعية للدول البربرية التي حكمت الأندلس، مثل دولتي المرابطين والموحدين وتفاعل الأندلس معها.

أما الوجه الحضاري لإسبانيا الإسلامية، فيرسم المؤلف ملامحه الفكرية والروحية والعلمية والفنية، في لمحات مأخوذة من مراحل في تاريخها، يبدو انه يعتبرها أساسية، ويوردها على النحو التالي: الانجازات الحضارية في ظل الأمويين، العظمة الحضارية إبّان الانحطاط السياسي (أواخر عصر الموحدين)؛ الأدب والفن في العصر الغرناطي (نهاية إسبانيا الاسلامية)، وأخيراً يحاول أن يصدر حكماً عاماً على أهمية إسبانيا الإسلامية الخاصة ودورها في التاريخ الأوروبي مستجلياً عظمتها الذاتية.

وفي كل الفصول التي كتبها «وات» يهيمن عليه هاجس التفسير والتعليل. فهو حريص على تعليل كل ظاهرة أو حادثة بل كل شيء، مما لا يؤدي به في بعض الأحيان الى تكوين نظرة عامة متماسكة جلية المرتكزات والنواميس، كما أن اغفال الكثير من التفاصيل التاريخية والحوادث يزرع البلبلة أحياناً في ذهن القارىء غير المطلع والعاجز، أمام الصورة المتقطعة، عن ربط خطوطها، بعضها ببعض. وكأني بالكاتب هنا ينسى هذا القارىء، ويتوجه، بكلامه، إلى المتخصصين الذين هم على علم بهذه التفاصيل ويرمون، من القراءة، إلى تفسير التاريخ لا الاطلاع على ما حفل به من وقائع وظواهر.

غير أن تاريخ اسبانيا الاسلامية، كما يراه «وات»، وعلى الرغم من إيجازه وعدم خلوه من آراء ونظرات قد لا نوافقه عليها، إنما يتسم بكثير من المزايا التي قد لا تتوافر في العديد من الكتب التي تناولت الموضوع ذاته. إنه، قبل كل شيء، نظرة شاملة، ودراسة في العمق، رائدها فهم طبيعة الحضارة العربية الاسلامية من خلال تعميق صورة من صورها تحققت في أحد الأقطار التي كانت ميداناً لها. وهو، في محاولته استجلاء هذه الصورة،

إنما يقدم غير دليلٍ على الإنصاف والحياد والتجرد عن الهوى. بل يبدي تعاطفاً مع العرب وتقديراً لمآثرهم الحضارية. وفي كثير من الأحيان، يلتمس الأعذار لفشلهم وهزائمهم، ويقلل من أهميتها، على عكس ما يفعله العديد من الدارسين الأوروبيين. ولئن طغى على دراسته تفكيره الوضعي، ونزعته المادية، فهي، على الإجمال، دراسة قيمة، ونظرة من الخارج فيها فوائد جمة للذين غُذّوا بلبان الحضارة العربية ـ الإسلامية، وعاشوا حياتهم الفكرية كلها في مدى تأثيرها، لكي ينظروا اليها، ولو منهجياً، ولبعض الوقت، من زوايا جديدة، وتحت أضواء مختلفة. وفي اعتقادي أن في ذلك إخصاباً لفهمهم اياها، ومزيداً من معرفة الدفاع عنها.

الفصول الأدبية

يتوزع القسم الخاص بالشعر والأدب في ثلاثة فصول:

يرد أولها عند الحديث عن الإنجازات الحضارية في ظل أمويي الأندلس، بعنوان: الحياة الفكرية: الشعر والأدب؛

والثاني بعد الفراغ من الكلام على الحياة السياسية في عصر الموحدين وتقدم خطوات الاسترداد، وذلك بعنوانين هما: الشعر؛ النثر والأدب والفيلولوجيا.

أما الفصل الثالث، فيتحدث عن الأدب في العصر النَّصْري الذي هو مرحلة تقهقر وانحطاط.

الفصل الأول

يبدأ الفصل الأول بلمحة سريعة عن الشعر العربي في المشرق، منذ الجاهلية حتى العصر العباسي؛ ويتركز فيها الحديث حول خصائصه العامة وما طرأ عليه من تطور، بعد خروج العرب من شبه جزيرتهم، وإقامتهم في الحواضر الجديدة، واختلاطهم بالأمم الأخرى. كما ينبه إلى دور الشاعر الثانوي، وبقائه تابعاً للحكام والسادة، وأثر ذلك في توجهه الفني وهيمنة نماذج فنية موجهة إلى النخبة تضع التقليد الأدبي وأناقة التعبير فوق أي شيء آخر، مما أدى الى استمرار أساليب الشعر وتجانسه في المناخات المختلفة.

بعد هذا التمهيد، ينتقل إلى الحديث عن الشعر الأندلسي في المرحلة المذكورة، فيستعرضه بسرعة، متوقفاً عند قضايا أساسية كان لها تأثير كبير في المنحى الذي اتبعه الشعر الأندلسي في نموّه وتطوّره، مثل التوجه الفكري والروحي نحو المشرق ووفود المشارقة، وعدم تأخر المؤلفات المشرقية في الوصول إلى أيدي الأندلسيين؛ ممّا أوجد

اتصالاً ثقافياً وحضارياً وثيقاً بين المشرق والأندلس، وحال بين الشعر الأندلسي والتطور مستقلاً عن التقليد المشرقي.

وبعد الإشارة إلى أن ظهور الفحول قد تأخر في الأندلس حتى عصر الخلافة، عندما أصبحت قرطبة مركزاً ثقافياً، ولها بلاطٌ يقدم الرعاية للشعراء وأهل العلم والأدب، يتوقف لاستخلاص الخصائص العامة للشعر الأندلسي، متخذاً من ابن هانىء أنموذجاً للسائد في عصره من الشعر، مع أن ابن هانىء خرج من الأندلس وهو دون الثلاثين، ومعظم شعره المعروف، إن لم يكن كله، قد قيل خارجها. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الخصائص هي خصائص الشعر العربي المعاصر في كل الأقطار التي سادت فيها الثقافة العربية، وفي مقدمتها النظرة التجزيئية، وعدم تجانس الصورة العامة، وغياب الحالة النفسية الموحدة المتجانسة، وصولاً إلى الصور الجامدة والتشابيه غير المناسبة أو الممجوجة أحياناً؛ وكلها ملاحظات عامة فيها الكثير من الصواب والدقة قد عرض خلالها لغير رأيٍ لعلماء مشاهير من أمثال فون غربناوم وماسينيون.

غير أن كاكيا ينتقد نظريّة ماسينيون القائلة بالاتجاه الانحداري للتشبيه، ومحاولته شرح تصور الشاعر للعالم انطلاقاً من نظرة المتصوفة، الذين لا يرون في الكون الا حقيقة واحدة هي الخالق، وكل ما عداه خيالات وظلال تستمد وجودها من نوره الأزلي، ويبين عدم دقتها وغلوّها، مبرهناً على دقة فهم وسعة اطلاع، ويقدم ملاحظات قيمة حول الأسس الجمالية للشعر العربي، كعدم اهتمام الشاعر بالطريق التي يسلكها التشبيه، سواء أكان صاعداً أم هابطاً. فهو يشبه الانسان بالحيوان، والحيوان أو الجماد بالانسان الخ... وهو مولع بالجمع بين الأشكال والألوان من دون الاهتمام بالتجارب المختلفة التي يمكن أن تكون مرتبطة بها؛ بل يكفي أن تتناسب من ناحيةٍ مًّا على الأقل. ولذلك يربط الشاعر بين انعكاس النار الصفراء في الماء وصباغ الزعفران على الجلد البشري وما شابه. وكذلك يقرر أن النظرة التجزيئية، والاهتمام بالتفاصيل المستقلة (المفردة) أمر مشترك بين شعراء الأندلس وشعراء المشرق، ويتعارض مع الاهتمام الغربي بالوحدة، الذي يرقى إلى أيام قدامى اليونان. ولا ينسى كاكيا أن يشير إلى شعور الاعتزاز بالانتماء الأندلسي، وإلى أن الاختلاط الاجتماعي والثقافي، بين المسلمين الوافدين وأهل البلاد، وازدهار الجماعات اليهودية والاتصال اليومي، كل ذلك لم يترك أثراً واضحاً في الانتاج الأدبي المكتوب

بالعربية الفصحى. وأخيراً يشير إلى ظهور الموشح، لكنّه يرجيء الحديث عنه إلى الفصل التاسع (الفصل الأدبي الثاني). ويختتم الفصل بكلمة حول النثر الفني وازدهار الترسّل السلطاني، وعلو منزلة الكتّاب في الأندلس وميلهم الى السجع والتأنّق اللفظي.

الفصل الثاني

أما الفصل الثاني، فيبحث في أحوال الشعر والنثر أواخر القرن العاشر، وخلال القرن الحادي عشر. والقسم الأول منه مخصص للشعر، وفيه يحاول الكاتب أن يقدّم صورة شاملة عن هذه الحقبة من تاريخ الشعر الأندلسي، دون التعرض للتفاصيل التي لا تدخل في صلب النواميس والقواعد والخصائص العامة. إنه يستعرض بسرعة مشاهير العصر، مثل ابن زيدون، وابن حزم، وابن عمار، وابن حمديس الخ... ويقرر أن الرأي القائل بانقضاء هذا العصر الذهبي مع نهاية القرن الحادي عشر رأي صحيح، إذا كان المقصود بذلك عدم نشوء نهضة ذات أهمية أو تجديد ذي شأن، بعد هذا التاريخ. لكن النماذج التي ابتكرت استمر تقليدها ببراعة كبرى على مدى حقب طويلة، وظهر في ظل الدول البربرية شعراء على جانب كبير من الموهبة الشعرية، مثل ابن خفاجة. وإذا كان من المألوف ربط ازدهار الشعر بالحياة المتحررة والمتسامحة في دويلات الطوائف، أو كان من السهل إلقاء تبعة فقدانه الحياة على الطابع الرجعي أو القمعي للدول البربريّة، التي وُصف حكامها بأنهم أنصاف برابرة، عاجزون عن تذوق رهافة الروح الأندلسية، فإن ما يُظهر خطأ هذا الرأي، أو عدم دقته، هو أن الحياة في ظل ملوك الطوائف لم تَخْلُ من مساوىء، وأن خلفاء يوسف بن تاشفين ما لبثوا أن تبنّوا مواقف أندلسية، وبسطوا رعايتهم للشعراء، فلم يطرأ تغيير كبير كلما ذهبت دولة وجاءت أخرى. والقاعدة عامة لا تنطبق على الأندلس وحدها، وهي أنه لا يمكن شرح الشعر بمصطلحات الظروف السياسية والاجتماعية لا في هذا العصر ولا في أي عصر آخر. ثم إن الشعر الأندلسي اتبع في نموه خطوطاً تحددت وترسخت بسرعة. وربما لم يكن له من حوافز سوى جمال الطبيعة، ورعاية الخلافة الأمويّة، والطمع في مجد الشهرة. وقد استمر على هذه الحال حتى بعد أن اختلفت الحقب لا على اسبانيا فحسب، بل على العالم الاسلامي كله، وهي حقب تهاوت فيها ثلاث خلافات.

كل ما تقدم يجعل استمرارية منهج الشعر الأندلسي وموضوعاته أمراً محتماً، إذ من الصعب، في نظر الكاتب، تصور مجتمعٍ مّا لا يكون فيه شعر الأندلس الخاص على الدوام شعرا تقليديا أو مغرقا في الخيال. ثم ينتقل إلى ما يفضله شعراء الأندلس من موضوعات وأساليب فيشير إلى حسهم المرهف وتأنقهم الاسلوبي، كما يشير إلى المكانة التي تبوأتها في شعرهم الطبيعةُ ومجالس الشراب وما مثلته لهم الجواري والغلمان من لذة حسية، مما جعلهم في إرهاف حسي دائم، يستجيبون بسرعة لأيّ إثارة. وهنا يتطرّق إلى الروضيات والغزل، فلا يخرج، في الموضوع الأول، عن الآراء السائدة لدى غير مؤرخ وناقد، كالحديث عن التصنع في التصوير، وبراعة التشابيه، والتشخيص، ومنح الطبيعة الحياة والشعور.

أما في موضوع الغزل، فيستوقفه، بخاصة، ما يصوره شعراء الأندلس من تقلب بين الحسية المفرطة والعفاف، وصراع بين الميلين أحياناً، مما يجعل الحب استمرارا للرغبة.

ثم ينتقل إلى مناقشة آراء هنري پيريس Pérès حول موقف الأندلسيين من الحب والطبيعة، فلا يوافقه على ما يحاول اثباته للأندلسيين من تميز فني خاص يعود إلى أصولهم العرقيّة. وينبه إلى أن الملامح التي يشير إليها پيريس، ولا يوجد مثلها في المشرق، إنما هي قليلة جدا. فهم كانوا خاضعين لنماذج الشعر المشرقي، والذوقُ البلاغي قد نفذ إلى أعماقهم.

غير أنه يعود فيتخذ، بعد ذلك، موقفا توفيقيا، ويعترف بشيء من الخصوصية للأندلسيين، متمثلة في الغنائية ووفرة الانتاج في بعض الموضوعات، وفي مسحة عاطفية، وربما - كما يقول - في قدْر أكبر من تماسك الوجدان وتجانس الصور، كما هي الحال في وصف ابن خفاجه لجبلٍ شامخ. ثم يُجْمل زاعماً أنَ النهج الأندلسي يقترب من الذوق الأوروبي حيثما يبتعد عن النهج المشرقي، متفادياً الدخول في التحديد والتفصيل، تاركاً تبعات الحكم للقارىء، نافياً أن يكون في اختلاط الأجناس وحده تفسير ذلك. وعلى الرغم من معارضته لآراء پيريس، فانه، كما نرى، لا يتخلص من تأثيرها تماماً؛ بل يعترف لها بقدر من الصواب ولو كان ضئيلاً؛ ويحاول أن يرد أثر ذلك إلى الاختلاط الاجتماعي واختلاط الأدب الشعبي بأدب الطارئين. بعد ذلك يخص الموشحات والأزجال بكلمة

موجزة فيها إلمام بمعظم الخطوط الكبرى للآراء والنظريات القديمة والحديثة التي عالجت الموضوع، لكن من غير كشف جديد أو رأي مبتكر.

أما في ما يختص بالنثر الفني والأدب عامة والفيلولوجيا» فيعود أيضاً إلى نشأتها بالمشرق، يشرح أسبابها ودواعيها، ثم ينتقل إلى الأندلس مروراً بنظام التعليم لدى مسلمي اسبانيا، ويستعرض بايجاز بارع كتب اللغة والأدب والمختارات، ويتحدث عن نمو الرسائل خارج إطار السلطانيات، وعن ازدهار الرسائل الوصفية والمناظرات الخيالية بين السيف والقلم وبين أصناف الزهور، ليعود فينبه إلى التأثير المشرقي، وسيطرة التصنع البلاغي والسجع، متطرقاً إلى أصول المقامة المشرقية وتقليدها ومقلديها في الأندلس. وأخيراً يعود مرة أخرى إلى اهتمام العرب بالأداء، ونظرتهم التجزيئية، وغياب الأثر الأدبي الطويل ذي التصوُّر الموحد، مستثنياً من هذا الحكم بعض المؤلفات مثل «رسالة الغفران»، و«رسالة التوابع والزوابع»، و«حي بن يقظان». ولا ينسى الاشارة إلى أن القصص والأساطير كانت جزءاً من تراث عامة الشعب تجمعت فيه خيوط متعددة المصادر والأصول ولم يتقيد بأي تقليد متزمت.

الفصل الثالث

يتناول هذا الفصل المرحلة الأخيرة من تاريخ الأدب الأندلسي، ويعتبرها خاتمة خلت من أي إبداع فني كبير، أو تجديد شعري رائع. بل هي مرحلة اقتباس وجمع دوّن فيها العلم المتراكم عبر أجيال متتالية، وأعطي الشكل النهائي، وغالباً على أيدي أندلسيين نازحين، مع التوقف عند مشاهير عاشوا ضمن حدود مملكة غرناطة الضيقة، مثل ابن الخطيب وابن زمرك. بعد هذا ينتقل إلى الحديث عن ثقافة الموريسكيين ومؤلفاتهم وحوافزها وتوجهاتها. وأخيراً يختتم الفصل بكلام عن تأثير الأدب العربي في كل من اليهود والمسيحيين، وأصدائه في الأدب الاسباني بخاصة، والأدب الأوروبي بعامة وفي كل ما كتب يبرهن على وضوح رؤية، وعمق فهم، وسعة اطلاع، ومقدرة خاصة على حسن الاختيار والايجاز والتنظيم.

لقد بذلت المستطاع كي تأتي الترجمة مطابقة للأصل، أمينة على ما تضمنه من أفكار،

كما حاولت المحافظة على أسلوب الكاتب وطريقته في تأدية ما يريد، بقدر ما تسمح بذلك لغتنا العربية. ولا أدّعي أني ابتكرت جديداً، أو أربيت على الواجب المفروض، في مثل هذا العمل، إذا قلت إنني عدت إلى الأصول لاستخراج النصوص الأصلية لما ورد من الشواهد المترجمة.

غير أن عدم الإشارة، أحياناً إلى المصادر واعتماد كاكيا على كتابي أ.ر. نيكل، «الشعر العربي - الإسباني» A.R.Nykl: Hispano-arabic poetry؛ وهنري پيريس: الشعر الأندلسي الفصيح في القرن الحادي عشر Henri Pérès: La poésie andalouse en arabe classique au XI°S، قد جعل العودة إلى المصادر العربية على شيء من التعقيد والصعوبة أحياناً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ترجمات پيريس ليست دائماً دقيقة، وأحياناً تكون جسيمة الخطأ. وقد نبّهت إلى بعض ذلك في ثنايا الكتاب.

د. محمد رضا المصري

بيروت ٣٠ يوليو ١٩٩٢

تمهيد

في العام ١٩٣٩، دفع توقع حربٍ كانت على وشك أن تشمل العديد من أمم آسيا، دفعت رجالا يشغلون مراكز المسؤولية في بريطانيا إلى الشعور فجأة بضآلة عدد خبرائنا في اللغات والحضارات الآسيوية. فأنشئت لجنة «سكاربروت»، وأدى تقريرها إلى توسع كبير في الدراسات الشرقية والإفريقية في بريطانيا بعد الحرب. وها هي الحوادث، في العقد الثالث بعد العام ١٩٣٩، تظهر، لجمهور القراء المتزايد دوماً، الحاجة إلى مزيدٍ من معرفة سطحية بالثقافات غير الأوروبية. وبصورة خاصة، إن تطور العديد من الدول الإفريقية، في ظلال الحرية، وكثير منها غالبية سكانها من المسلمين أو يرئسها قادة مسلمون، يؤكد الأهمية السياسية المتزايدة للعالم الاسلامي. كما يؤكد، نتيجة لذلك، الحاجة إلى توسع وتعمق في فهم هذا القسم الكبير من الجنس البشري وتقديره. وبما أن للتاريخ أهمية عظمى لدى المسلمين، ونظراً لأن ما حدث، في العام ٦٣٢ أو العام ٦٥٦، لا يزال مثاراً للجدل، فإن معرفة صحفية بظروف حاضرة تبقى غير كافية؛ بل ينبغي أيضاً أن يتحقق إدراكٌ مّا لكيفية قولبة الماضي للحاضر.

إن غاية هذه السلسلة من الدراسات الاسلامية: أن تقدم للقارىء المطّلع أكثر مما يمكن الحصول عليه في الكتب الشعبية العادية. ودور كل مؤلف أن يتعمق بالبحث في جانب معين من الموضوع، ويوضح المرحلة التي بلغها العلم اليوم في هذا الميدان. فحيثما وجدت صورة واضحة سنعرضها؛ ولكننا سنتناول أيضاً الثغرات والغموض والخلافات في الرأي فنشير إلى كل منها في موضعه. وسيوفر ثبت بالمصادر والمراجع كامل

ومعلق عليه الإرشاد لأولئك الذين يبتغون مزيداً من التحصيل، كما سنقدم بعض الوصف لطبيعة المصادر ومدى شمولها.

وعلى الرغم من أن السلسلة موجهة، في المقام الأول، إلى القارىء المطّلع، الذي له إلمام يسير بالموضوع، أو ليس له إلمام على الإطلاق، فهي تمتاز بأن من شأنها أن تكون ذات قيمة لطلاب الجامعات وغيرهم ممن هم أكثر تخصصاً في الموضوع[1].

المترجم

---

(١) يتكلم المؤلف، في الفقرة الأخيرة من التمهيد، على الطريقة التي اعتمدها في كتابة الكلمات العربية بالأحرف اللاتينية، ولا منفعة فيها للقارىء العربي فأسقطت من الترجمة العربية.

مقدّمة

أهمية إسبانيا الإسلاميّة

ألهب مسلمو إسبانيا خيال أوروبا قرونا عديدة، فأضفت الأناشيد سحراً على صمود رولان الباسل في شعب رونسڤال، كما نُسجت الأساطير حول صورة السيد، وجعلت منه بطلاً عظيماً، ولم يكن النضال ضد المسلمين وحده الذي استأثر بالخيال، بل إن المواطنين الأحسن اطلاعاً في الممالك والدوقيات المسيحية، الواقعة في غرب أوروبا، أدركوا أن جنوبي البِرِنات بلاداً ذات نصيب أوفر من الحضارة، يستمتع فيها الناس بمباهج الموسيقى والشعر، محاطين بأسباب الترف المادي. فحاولوا تدريجاً أن يقتبسوا ما أمكنهم من تلك الحضارة. ثم انبعث بعضٌ من الإعجاب القديم مع الحركة الرومنتيكية. وليس هناك شك في أن الحمراء غدت، من خلال تأثير واشنطن ايرڤنج Irving ، كلمة مألوفة لدى كثيرين لا يعرفون شيئاً عن ذلك القصر الذي بني في القرن الرابع عشر.

ولا يبدو الموضوع خِلْواً من الجاذبية، حتى للمؤرخ الواقعي الذي يتحدث عن اسبانيا الإسلامية بأسلوب علمي: «تطلق كلمة مسلم بصورة محددة على الأشخاص». فهذه حضارة مشرقية غزت أوروبا وخلّفت وراءها آثاراً معماريّة رائعة. إنها تقدم مثالاً هاماً من الاحتكاك المباشر بين الحضارات المختلفة، وآخر عن إسهامها في تكوين المؤرخ الأوروبي والأمريكي. إن زيارة الآثار الرئيسة لهذه الحضارة سهلة نسبياً، وهي، في أغلب الفصول، حافلة بالمتعة. وفضلاً عن ذلك، تقدم دراسة اسبانيا الإسلامية أجوبة عن أسئلة تتعلق بالطبيعة العامة لتطور التاريخ. إن أسئلةً كهذه سنسترشد بها خلال معالجتنا للموضوع في هذا المؤلف. وبإمكاننا الإشارة إليها هنا بإيجاز بعناوين ثلاثة.

أولاً يجب أن يُنظر إلى اسبانيا الإسلامية في ذاتها: إذ من الشائع النظر إليها على أنها تملك انجازات عظيمة ورائعة. لكن أين تتجلى عظمتها؟ أفي روعة المباني التي خلّفتها؟ أم في مؤلفات أدبية تمثل إسهاماً كبيراً في التراث العالمي؟ أم في كتابات فلسفية أو علمية أو دينية ذات مكانة راسخة بين المؤلفات الكلاسيكية، التي يملكها العالم الواحد الذي نعيش فيه؟ أم في تلك الصورة المتأثرة، إلى حد بعيد، بالتناقض بين ترف إسبانيا الإسلامية وفقر الحياة المعاصرة لها في مختلف أنحاء أوروبا الغربية، وكذلك بِكَوْنِ إسبانيا الإسلامية الطريق التي سلكتها إلى أوروبا عناصر من حضارة أرقى مادية وفكرية؟

ثانياً، إن إسبانيا الإسلامية ينبغي أن تعتبر جزءاً من العالم الإسلامي. لأنها شاركت في حضارة مناطق شاسعة منه؛ كما ينبغي النظر إلى طبيعة روابطها بالمشرق، وكيفية استمرار اتصالها به: هل كانت غير فاعلة بصورة رئيسة، أم أنها قدّمت نصيبا متميزاً للحضارة الاسلامية ككل؟ أمن الممكن اعتبارها خلية حية في كيان الإسلام الإجتماعي؟ ومن ناحية ثانية: إلى أي مدىً تكيفت مع ظروف شبه جزيرة إيبريا كالمناخ والخصائص الجغرافية والأديان؟ هل عملت على توحيد مختلف الفئات العرقية والاجتماعية في كيان واحد وفرض قيمها على المجتمع كله؟

هناك سؤال ثانوي يتناول العلاقات بين اسبانيا وشمال إفريقية، وبخاصة ذلك القسم الذي يُعرف اليوم بمراكش والجزائر: إلى أي مدىً كان الإقليمان يشكلان منطقة حضارية واحدة خاضعة لإسبانيا؟

وآخر ما يذكر أن إسبانيا الإسلامية كانت على صلة وثيقة بجيرانها الأوروبيين، فما الذي قدمته لأوروبا تحديداً، وفي أيّ المجالات يمكننا تبيان تأثيرها ومعاينة ما تعلمه الأوروبيون من مسلمي إسبانيا؟

لقد تأثرت أوروبا أيضاً، بشكل واضح، بمقاومتها لإسبانيا الإسلامية، فقد كانت الحرب الصليبية، إلى حدٍّ ما، ردّاً على الجهاد أو الحرب المقدسة التي رفع المسلمون

لواءها؛ كما كانت حروب الاسترداد عنصراً كبير الأهمية في تكوين إسبانيا الحديثة. إن الجواب عن هذه الأسئلة الأخيرة هو من اختصاص تاريخ أوروبا وإسبانيا المسيحية، إلا أننا سنقدم بعض الإرشاد حول الاتجاهات التي ينبغي أن تسير فيها الأجوبة.

الفصل الأول

الفتح الإسلامي

١ ـ الفتح مرحلة من التوسُّع العربي

كان الفتح العربي، بين سنتي ٧١١ ـ ٧١٦، مفاجأة مذهلة لسكان اسبانيا. أما العرب أنفسهم، فلم يكن اجتياح إسبانيا في نظرهم سوى مرحلة من عملية التوسع الكبرى[1]. كانت مرحلة عظيمة الفائدة وناجحة جداً، ولقد تحقق النجاح بسرعة قصوى، ولكن، خلال عملية التوسع، التي ترقى بدايتها إلى سنة ٦٣٠ على أقل تقدير، عرفت مراحل تشبهها، فإبان حكم الخليفة عمر بن الخطاب ٦٣٤ ـ ٦٤٤، هزمت الدولة العربية الفتية ـ وكانت حتى ذلك الحين تحالفا يضم كثيراً من القبائل العربية دون أن يشملها كلها ـ الامبراطورية البيزنطية وتنتزع منها إقليمي سورية ومصر، وسددت إلى الإمبراطورية الفارسية ضربة بلغت من القوة بحيث زالت من الوجود، تاركة ما يسمى اليوم بالعراق وفارس تحت رحمة العرب يسارعون إلى احتلالهما فور تمكنهم من إيجاد رجال يوطدون الحكم فيهما. لم تكن تلك إلا بداية استمر العرب بعدها، على مدى قرن من الزمان، مندفعين إلى الأمام،

[رموز: * EI[1], EI[2], EI(S): Encyclopedia of Islam, four volumes and suplement

الموسوعة الإسلامية، أربعة مجلدات وملحق.

تاريخ الآداب العربية [كارل بروكلمن] * GAL, GALS: Geschichte der Ara - bischen Literatur.

(١) من أجل وصف عام للتوسع الإسلامي ـ راجع:

Bernard Lewis, the arabes in History, London, 1950 chs, 3,4.

مخترقين الحدود. فاتجه خط من خطوط الفتح إلى الشمال الشرقي، على طول الطريق الذهبي الممتد إلى سمرقند وما وراءها، وآخر إلى الجنوب الشرقي نحو وادي الهندوس، في حين تقدموا غربا عبر سهول شمال افريقيا الساحلية. ولم يكن التقدم هنا تدريجيا، بل في سلسلة من الوثبات كانت تتخللها فترات من الهدوء والتوطيد كلما واجه العرب بعض العقبات الجدّية، أو شغلوا بمعالجة الأزمات الداخلية.

لكي نفهم كيف كان هذا التوسع المذهل ممكنا، لا بد لنا من العودة إلى سيرة النبي محمد (ﷺ). كان محمد نبياً ورجل دولة معا، وهذا جَمْعٌ لوظيفتين يصعُب فهمه على الرجل الحديث المنفصل دينه عن السلطة الزمنيّة. كان، كرجل دولة، مهتماً بوحدة العرب؛ لكن ربما شعر أيضا بأن الوحدة السياسية كانت من ضمن رسالته النبوية، لأنها لم تكن موجهة إلى أهل مكة فحسب، بل إلى العرب كافة. بيد أن الوحدة غير ممكنة عمليا من دون التوسع، بسبب طبيعة الحياة البدويّة. فقد كان الأساس الإقتصادي الرئيس لهذه الحياة هو تربية المواشي ورعيها، في تنقلات غير منتظمة، من المناطق التي تكثر فيها المراعي بعد هطول الأمطار، إلى المناطق التي فيها آبار دائمة المياه. وكان البدو يفرضون إتاوات على تنقّل الناس والبضائع عندما تسمح ظروفهم بذلك. غير أن الحياة في الصحراء العربية لم تكن سهلة أبداً. وقد كان الغزو سِمَةً من سماتها المألوفة، وغايته في العادة الاستيلاء على مواشي الخصم واقتيادها، لكنه كان يؤدي أحياناً إلى خسائر في الأرواح البشريّة - وسقوط القتلى، في الغزوات وغيرها من المعارك، كان من شأنه أن يساعد على التخفيف من الضغط على الموارد الغذائية المحدودة. ولقد تبين لمحمد (ﷺ)، في فترة من فترات الدعوة، أن الوحدة السياسية، إن كان لها أن تتحقق، فإنها تتطلب القضاء على الاقتتال والغزوات أولاً. ولكن ذلك من شأنه أن يزيد الطلب على الموارد الغذائية المتاحة. فكيف يمكن تذليل هذه الصعوبة؟

ينبغي أن ننظر، في هذا الاطار، إلى المفهوم الاسلامي للجهاد أو للحرب المقدسة؛ إذ لم يكن قطّ ظاهرة اسلامية محضة، بل كان دائماً أداة سياسية، إلى حدٍّ مّا على الأقل. كان الجهاد، في الحقيقة، تطويرا لعادة الغزو البدوية، وثيق الصلة بالظروف التي تزعّم فيها محمد (ﷺ) المدينة وبعض القبائل الحليفة. وكان من عادة القبيلة أن تغزو أيّ قبيلة أو

عشيرة لا تربطها بها أواصر الصداقة. ولقد تصرّفت دويلة المدينة، في كثير من الأحوال، وكأنها قبيلة. فكان لها، بين القبائل البدوية المنتشرة في المنطقة المجاروة، حلفاؤها وأصدقاؤها وكذلك أعداؤها. ثم شدّد محمد (ﷺ)، على الأقل في الفترة الأخيرة من دعوته، على أن الذين يودون أن يكونوا حُلفاء كاملين ينبغي أن يعتنقوا الإسلام ويقبلوا به نبياً. فأصبح الجهاد، والحالة هذه، يعني أن نزعة الغزو لدى أتباع محمد (ﷺ) قد توجهت ضد غير المسلمين؛ ولكن عندما، اعتنقت أكثر القبائل المحيطة بالمدينة الاسلام، بات ذلك يعني أيضاً أن عمليات الغزو ينبغي أن تذهب بعيداً خارج أرض الوطن. وهناك دلائل على أن محمدا (ﷺ) كان يدرك أن نمو حلفه، بفضل توقف الغزوات بين أعضائه، من شأنه أن يزيد الضغط على الموارد الغذائية؛ فبدأ الاستعداد لغزوات أضخم، داخل سورية، أقرب الأقاليم الغنية نسبياً. وما كاد خلفاؤه يستعيدون السيطرة على بعض القبائل المرتدة حتى وجهوا غزوات ضخمة إلى كل من سوريا والعراق.

إنه لخطأ شائعٌ الاعتقاد بأن الجهاد كان يعني أن يخيّر المسلمون خصومهم بين الإسلام أو السيف. وإذا كان الأمر كذلك في بعض الأحيان، فقد اقتصر على الأحوال التي كان فيها الخصوم مشركين وعبدة أصنام. أما اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الكتاب (أي عبدة الاله الواحد أصحاب الكتب المنزلة)، فكان لهم خيار ثالث: أن يصبحوا من أهل الذمة ويؤدوا الجزية للمسلمين، فتترك لهم حرية تنظيم شؤونهم الخاصة فقط. وقد أطلق على الفرد من هذه الجماعة لفظ «ذمّي». كانت القبائل البدوية التي تعيش داخل شبه الجزيرة العربية تدين كلها تقريبا بالوثنية ففرض عليها الإسلام قسرا. أما أهل الأمصار المفتوحة فكان من الطبيعي أن يصبحوا من أهل الذمة؛ إنهم لم يرغموا على اعتناق الإسلام، بل على العكس شجعوا أن يظلوا على أديانهم التي كانوا عليها قبل الفتح.

كانت الغنائم المنقولة، التي يُستولى عليها في الحملات، توزع على المشتركين في القتال. ولكن، عندما شرع العرب المسلمون في احتلال الأراضي، لم يرغبوا في توزيعها فيما بينهم، ولا في استيطانها ليعيشوا فيها حياة المزارعين، بل كان من الأفضل لهم ترك المزارعين الموجودين فيها يستمرون في إعمارها، بينما يفيدون، هم، من أموال الجزية وريع الأراضي الموزعة عليهم، ليتفرغوا لأعباء الفتح.

تلك كانت الطريقة التي مكنت العرب من التوسع بهذه السرعة، والاستمرار في الفتوحات. فقد كان المواطنون الكاملو المواطنية، أو المسلمون، يحصلون على أعطيات من بيت المال تمكنهم من التفرّغ للجندية تفرُّغا كاملا تقريبا. وبما أن اعطياتهم كانت قابلة للزيادة، بفضل نصيبهم من أيّ غنيمة يصيبونها، فقد كانوا متحمسين لحملات تَعِدُهم بالربح الوفير، ولا تعرّضهم لكثير من المشاق والأخطار. إلا أنه كان من الضروري أن تُعَدَّ، في البلاد المفتوحة التي خَضَعت ودخل أهلها في ذمة المسلمين، حملات تسير قُدُماً إلى بلاد جديدة، وكذلك أن تُترك حاميات في مدنها الرئيسة.

بدأ توسع العرب غربا بُعَيْد استقرارهم في سورية، فانطلقت حملة منها باتجاه الجنوب الغربي إلى مصر وتمت السيطرة عليها ما بين عامي ٦٤٠ و ٦٤٢. وبعد ذلك مباشرة تقريبا نفذت حملة استطلاعية على امتداد الساحل إلى برقه وطرابلس. لقد أعاقت زحف العرب محاولة بيزنطية للعودة، ومشاغلهم في مناطق أخرى. غير أنهم تمكنوا، في العام ٦٧٠، من إنشاء مدينة القيروان في تونس. وهنا أيضاً توقف الزحف بسبب مقاومة القبائل البربرية بصورة رئيسة، مع العلم أن مدينة قرطاجة بقيت في أيدي البيزنطيين. وأخيراً استطاع العرب، عن طريق استغلالهم للعصبية التي تفرق بين القبائل البربرية، وبخاصة تلك القائمة بين القبائل البدوية والقبائل الحضرية، أن يقيموا في تونس بأمان، في حين رضيت غالبية البربر بالإسلام دينا. وفي العام ٦٩٨ طرد البيزنطيون نهائيا من قرطاجة وبدأت بعيد العام ٧٠٠ حملات مؤلفة من العرب والبربر المسلمين - البدو على الأرجح - بدأت تجتاز الجزائر إلى مراكش وساحل المحيط الأطلسي. وسحقت مقاومة البربر الحضريين من سكان هاتين المنطقتين وأجبروا على الاعتراف بسيادة العرب. وكانت المرحلة النهائية في هذا التقدم نحو المحيط الأطلسي مهمة موسى بن نصير الذي قيل إنه عين في العام ٧٠٨ حاكماً مستقلاً على إفريقيا (تونس) ومسؤولا مباشرةً وأمام الخليفة في دمشق؛ وكان قبلا حاكم القيروان خاضعا لوالي مصر.

انه لمن المعقول أن يواصل العرب زحفهم جنوبا، بعد الذي أصابوه من النجاح في شمال غرب إفريقيا، ولا سيما نحو مناطق شبيهة بالتي ألفوا سُكْناها. غير أن الرغبة في

الغنائم كانت، من دون شك، حافزا هاما لعامة جند المسلمين؛ ثم ما لبث أن ظهر بجلاء أن الفوائد من الاندفاع نحو الجنوب الغربي أو الجنوب قليلة. ومن ناحية ثانية ينبغي أن تكون شائعات وأخبار شبه موثوق بها قد راجت حول ضخامة ثروات اسبانيا وروعة كنوزها، فلم يكن، لهذا مستغرباً أن يعتزم المسلمون المخاطرة باجتياز المضيق في عملية غير مألوفة وبادية التهور؛ وذلك للكشف عن حقيقة ما تضمنته تلك الأخبار. كان التوسع في اسبانيا إذن منسجماً تماما مع امتداد سلطان العرب في شمال إفريقية، وكان وقوعه أمراً محتّماً حتى وإن لم تشجعهم وتمهد لهم الطريق العوامل المحليّة، مثل موقف الكونت يليان ومصالحه.

وفي حين بقيت القيادة العسكرية، بعد إخضاع بربر تونس وشرق الجزائر في نحو عام ٧٠٠ في أيدي رجال من العرب (يؤخذ بعين الإعتبار نسب الأب فقط)، فان البربر أصبحوا يؤلفون معظم الطاقة البشرية في الحملات. وفتح إسبانيا ربما تعذر لولا هذا التعاظم في الطاقة البشريّة. ولهذا فمن الأصح الحديث عن توسع إسلامي لا توسع عربي. ومع ذلك، فإن التفرقة العنصرية بين العرب والبربر لم تَزُل باعتناق هؤلاء للإسلام، بل أثبتت أنها مصدر خطير للتوتر الداخلي في اسبانيا الاسلاميّة.

٢ ـ انحلال إسبانيا القوطية

كانت إسبانيا التي افتتحها المسلمون بهذه السهولة تعاني من ضعف داخلي خطير. بيد أنه من الضروري النظر في ظروف شبه جزيرة إيبيريا خلال السنوات الأولى من القرن الثامن[٢]، لا من أجل فهم الفتح فحسب، بل أيضاً من أجل تقدير دقيق لمجمل تطور إسبانيا الإسلامية الحضاري. فلقد دخل القوط الغربيون إسبانيا لأول مرة عام ٤١٤،

---

(٢) الرواية الافضل والأكمل موجودة في المجلد الجامع ذي العنوان المستقل Espana visigoda والذي يشكل المجلد الثالث من Román Menéndez Pidal (Madrid 1940) يضم هذا المجلد قسما هاما حول الفن الفيزيقوطي، وهو غني بالصور ينصح إلى اقصى حد بمراجعة رسالة الدكتوراه التي قدمها باللغة الإنكليزية Alaysius K. Ziegler وعنوانها Churche and State in Visigothic Spain (Washington 1930) الفصل الاول من كتاب: Henri Terrasse, Islam d'Espagne الفصل الاول ص ١ ـ ٢٥ (راجع ص١٨٨) يستحق أيضاً التنويه.

واحتلوا شمال شرق البلاد ـ المقاطعة الرومانية المعروفة باسم تَرَّاكونَنْسيس Tarraconensis. واحتفظوا، منذ ذلك الحين، بسيطرتهم عليها، في ظل ترتيبات سياسية مختلفة، ولكن لم تجمع شمل البلاد وحدة حقيقية: لأن القوط اعتنقوا المذهب الآريوسي، الذي اعتبر مذهبا مسيحيا منشقًا بينما كانت أكثرية السكان على الكاثوليكية. ثم طرأ تغيير هام، عام ٥٨٩، عندما هجر الملك والزعماء القوط الآريوسية واعتنقوا الكاثوليكية، فساعد هذا العمل على قيام مملكة مستقرة وموحدة تضم شبه الجزيرة الأيبيرية بأكملها ومقاطعة سيپتيمانية الواقعة في جنوب فرنسا. وفي مطلع القرن الثامن تقريبا، بدا أن الارستقراطية القوطية والنبلاء الإسبان ـ الرومان قد اندمجوا معا في فئة واحدة ذات امتيازات يمكن اعتبارها طبقة النبلاء أو الخاصة. ولقد نشبت، داخل طبقة النبلاء هذه، انقسامات حزبية ولكن لا يبدو أنها اتخذت طابعاً عرقيا خالصا. كان رجال الاكليروس ينتمون إلى الطبقات العليا. وقد أدّى رؤوساء الأساقفة والأساقفة دوراً في حكم المملكة وإدارتها، غير أنها لم تكن دولة تيوقراطية، على الرغم من الإصرار على طابعها التيوقراطي في بعض الأحيان. بل على العكس، خضع الأساقفة لسيطرة الملك ومستشاريه، كما فقدوا، إلى حد كبير، تمثيلهم لمصالح الشعب.

ومن ناحية ثانية، كان نظام الملكية نفسه ضعيفاً جداً، إذْ كان من المفروض أن يختار النبلاء الملك من بين صفوفهم، فلم يساعد ذلك على إرساء قانون ثابت لوراثة العرش، على الرغم من أن عدداً من الملوك حاولوا أن يؤمنوا تنصيب ابنائهم من بعدهم بإشراكهم في السلطة قبل موتهم. غير أن هذا العمل غالباً ما كان يثير حفيظة مختلف النبلاء. وفي الحقيقة، أحاطت بوراثة العرش مؤامرات مستمرة. وكان ضعف الملك عائداً إلى طبيعة جيشه غير المُرْضية أيضاً. فنظريّاً كان على كل حرّ قادر على حمل السلاح أن يخدم في الجيش عندما يدعوه الملك. إلا أن هذه العلاقة لم تكن من نوع الواجب والولاء اللذين عرفهما النظام الإقطاعي في غرب أوروبّا خلال القرون المتأخرة، بل كانت علاقة تقتضي أن يكون كل رجل مرتبطا بالملك مباشرة ويدين له بالولاء. ولقد تبيّن، في نهاية القرن السابع تقريبا، أن الملوك يواجهون صعوبة كبرى في جمع جيش مناسب. هذه العيوب، التي عانى منها النظام الملكي، يبدو أنها تعود إلى المفهوم الجرماني للقبيلة أو الوحدة السياسية وهو المفهوم الذي حاول القوط أن يطبقوه في اسبانيا على ظروف لا تناسبه.

فإلى جانب الطبقات العليا، كان سكان اسبانيا يتألفون من أحرار الاسبان ـ الرومان، ومن نسبة كبيرة من رقيق الأرض الذين يعملون فلاحين وهم بقايا المستوطنين الرومان. وكان هؤلاء يعيشون حياة صعبة جداً، بل إن الأحرار أنفسهم كانوا يشعرون بالحرمان. ولهذا اشتدت النقمة ووجد كثير من عامة الشعب من المسلمين منقذين، وقدموا لهم كل ما استطاعوا من مساعدة. أما المدن، فغدت، في ظل القوط، أسوأ حالا مما كانت عليه أيام الرومان، وفقدت الكثير من امتيازاتها البلدية. وربما صعُب على القوط، بسبب ثقافتهم البدائية، أن يقدروا فوائد التجارة وحياة المدن بصورة عامة؛ بيَد أن السبب الرئيس لسوء الأحوال في المدن إنما كان التقهقر الاقتصادي العام الذي حدث إثر سقوط الامبراطورية الرومانية.

ربما كان عدم تقدير الحاجة إلى التجارة واحداً من العوامل الكامنة وراء المعاملة القاسية التي لقيتها جماعات اليهود في المملكة، لأن كثيرين من هؤلاء كانوا تجاراً. كما كانت الصلة الوثيقة بين الأساقفة والملك عاملا آخر، فكثير من أعمال الحكم في المملكة كان يقرر في مجامع كنسية، والسلطات الاكليركية، المتأثرة طبعاً باعتبارات تيولوجية، كانت ترى في اليهود أعداء. وقد صدرت عن مجمع عام ٦٩٣ قرارات قاسية إلى حد جعلت من المستحيل عمليا على اليهود أن يستمروا في تعاطي التجارة؛ فاشترك كثير منهم في مؤامرة مع اخوانهم يهود شمال افريقيا، مما أدى الى صدور قرار في العام ٦٩٤ يقضي باستبعاد كل اليهود الذين يرفضون المعمودية. فكان من شأن النقمة المنتشرة بين اليهود، حتى لو خُفف هذا القرار فيما بعد ولم ينفذ بدقة، أن تشجع المسلمين على الغزو، كما كان يهود شمال افريقيا من غير شك مستعدين لتقديم ما لديهم من معلومات. وما كاد المسلمون يهزمون الجيش القوطي حتى قدم لهم اليهود كل ما استطاعوا من عون.

كان التمهيد المباشر للغزو نزاعاً عادياً على وراثة العرش. لولا أنه أغرق شبه الجزيرة في ما كان عملياً حرباً أهلية. فقد حكم أب وابنه منذ سنة ٦٨٧، ثم أراد الابن وهو غيطشه Witiza أن يخلفه أحد أبنائه المسمّى «وقلة»؛ ولكي يعدّه لتبوء العرش عينه دوقاً على المقاطعة الشمالية الشرقية (طركونة). لكن يبدو أنه عندما مات غيطشه في العام ٧١٠ بادرت جماعة قوية من النبلاء إلى انتخاب لُذَريق ملكا على إسبانيا. غير أن وقلة Akhila

احتفظ بمقاطعته، بل صك باسمه نقوداً كما لو كان عاملا مستقلا. وهكذا لم يكن لُذَريق يسيطر سيطرة تامة على المملكة عندما توجه لملاقاة المسلمين الغزاة، فليس من المستغرب أن يهزم، وألا يظهر بعد هزيمته شخص أو جماعة قادرة على الاضطلاع بأعباء السلطة المركزية في المملكة.

لهذا يمكن أن يُعزى ضعف المملكة القوطية إلى عوامل ثلاثة: الانقسامات داخل طبقة النبلاء حول وراثة العرش، نقمة مختلف فئات المجتمع على امتيازات الطبقات العليا وما يتبع ذلك من عدم ولاء الجيش، واضطهاد اليهود.

٣ ـ مسار الفتح ٧١١ ـ ٧١٦

في شهر نيسان أو أيار من العام ٧١١ نزلت قوات المسلمين الرئيسة في جنوب اسبانيا وشاهدت الأندلس في أكثر حللها جاذبية[٣]. ولم يكن ذلك عهد المسلمين الأول بإسبانيا، ولكن ما حدث قبلا شيء غامض ولا يُرى إلا من خلال ضباب الأسطورة. على أننا لا نملك شيئاً نعتمد عليه خيراً من هذه الأسطورة التي نسجت حول الكونت يليان، وهو شخص ثار جدل عنيف حول اسمه الحقيقي؛ وربما كان حاكما بيزنطيا لِسَبْتة المواجِهة لجبل طارق. وإذا صح ذلك فإن عزلته النسبية تفسّر قيام صلات وثيقة بينه وبين أحد الأحزاب المتناحرة على عرش المملكة القوطية في اسبانيا وهو أمر يكاد يكون حتمياً. وتروي الأسطورة كيف ثار يليان لأن لذريق أغوى ابنته الجميلة التي أرسلت لتنشأ في طليطلة عاصمة القوط. وسواء أكان لذريق مغتصباً للعرش أم لا، فقد كان الملك الفعلي لإسبانيا، غير أن حكمه كان مهدداً بالأخطار. ويقال إن يليان ناشد المسلمين العون ليثأر لشرفه. لكن بصرف النظر عن هذه القصة، لدينا عدد من الأدلة البسيطة التي توحي بأن يليان والقوط المناوئين لِلُذريق حاولوا عمداً إغراء المسلمين بغزو اسبانيا وقدموا لهم في البدء عونا ضخماً. يقال إن جماعة من رجال يليان قاموا في نحو تشرين الأول عام ٧٠٩ بغزوة عبر المضيق وبرهنوا للمسلمين أن بالإمكان الحصول على غنائم ثمينة. وفي العام

---

(٣) نجد تبريراً مفصّلاً للروايات الواردة هنا في كتاب Levi-Provençal Histoire de l'Espagne musulmane, i.8-34 (راجع ص١٨٣ ـ و ١٨٤) في الترجمة العربية.

۷۱۰، نزلت بقيادة طريف مجموعة من اربعمائة مسلم إلى البر عند رأسٍ في أقصى الجنوب من الساحل الاسباني (غربي جبل طارق)، في المكان الذي يدعى اليوم طريفه Ta-rifa(أو جزيرة طريف). ونجحت العملية الاستطلاعية هذه وأصبح المسلمون على درجة من الاطمئنان تشجعهم على الإعداد لحملة حقيقية في السنة التالية. وفي الموعد المحدد، أنزل على مقربة من جبل طارق سبعة آلاف رجل نقلوا على متن سفن قدّمها يليان؛ وكانوا في أكثرهم من البربر. كما كان قائدهم طارق بن زياد بربريًا ومولى لموسى بن نصير (الحاكم العربي لشمال غربي إفريقيا). وقد خلد اسمه في لفظة «خيبرالتارGibraltar» التي هي تحريف اسباني لكلمتي جبل طارق العربيتين.

كان طارق قائداً مجرّباً سبق له أن عين قائداً للقوات المرابطة في طنجة. وبفضل تغيُّب الملك لُذَريق في الشمال، أتيح للمسلمين الوقت الكافي لإقامة قاعدة في الموقع الذي بنيت فيه، فيما بعد، مدينة الجزيرة الخضراء. ولدى سماع لذريق بأنباء الحملة، خف مسرعا نحو الجنوب. وفي ۱۹ تموز، هاجم المسلمين عند واد يعرف اليوم بوادي برباط. غير أن الجيش الإسلامي عزز بنجدة قوامها خمسة آلاف جندي، وتمرّدت بعض فرق لذريق -كما يقال وعمدت إلى الانسحاب من المعركة، فكانت العاقبة نصرا حاسما للمسلمين؛ أما لذريق فإما أن يكون قد قتل في المعركة، أو ضاعت آثاره.

قضى هذا النصر على نظام المملكة القوطية المركزي. وإذا كانت قد ظهرت، فيما بعد، مقاومة، فإنها كانت مرتكزة فقط على أسس محلية أو إقليمية. ولقد أدرك طارق بسرعة أن اسبانيا فتحت له أبوابها، فاتجه بادىء ذي بدء إلى قرطبة. وفي الطريق، قضى على جيب مقاومة كونه القوط الذين لجأوا إلى استجه؛ وكان من نتيجة ذلك أن حظِيَ بتأييد اليهود وغيرهم من الجماعات الناقمة في مناطق شاسعة. ثم عزم على التقدم تواً على رأس قواته الرئيسية إلى العاصمة القوطية طليطلة، التي يبدو أنه احتلها من دون أن يلقى مقاومة جديّة. وربما استطاع أيضاً القيام بحملة استطلاعية باتجاه الشمال الشرقي نحو سرقسطة، قبل أن يعود لقضاء الشتاء في طليطلة. وفي أثناء ذلك، كانت قرطبة قد استسلمت في تشرين الأول لكتيبة من سبعمائة فارس.

تزعم المصادر أن قلب موسى بن نصير، والي شمال غرب افريقيا، امتلأ حسدا لدى

سماعه بانتصارات طارق، ولكن قد يكون في هذه الأخبار تحريف للحقائق. إذْ إن تصرُّف موسى كان متفقاً مع تخطيط رزين هدفه الإفادة القُصوى من الفرصة التي أتيحت للمسلمين. عَبَر موسى المضيق في تموز من عام ٧١٢ مع ثمانية عشر ألفاً أكثريتهم من العرب، وتقدم نحو إشبيليه. وفي الطريق إليها جرى الاستيلاء على عديد من القواعد الصغرى، ثم قضى على المقاومة في إشبيليه نفسها. بعد ذلك تحرك شمالا لملاقاة فل قوي من القوط انسحبوا الى ماردة وتحصنوا فيها صامدين في وجه المحاصرين المسلمين حتى حزيران من عام ٧١٣. ويبدو أن موسى وطارقاً لم يلتقيا إلا بعد هذا التاريخ، وذلك في مدينة طلبيرة التي يمر بها نهر تاجة بعد تجاوزه طليطلة بمسافة قصيرة. وبصرف النظر عن إخضاع بعض الانتفاضات، لم يذكر سوى القليل عما جرى عام ٧١٣، بيد أنه من المحتمل في أن تكون في الجيوش الاسلامية قد شددت قبضتها على جميع المناطق التي افتتحت حتى ذلك الحين.

احتل موسى في السنة التالية سرقسطة، وربما يكون قد أرسل بعوثاً استطلاعية بلغت أربونة، لأن المملكة القوطية كانت تشمل قسماً من جنوب فرنسة يضم ساحلها المتوسطي. لكن يبدو أن الأمور في الغرب كانت حينذاك، في رأي موسى، أكثر الحاحا، فسار غربا ودخل اشتوريش، وكان طارق قد احتل ليون واشترقة وخضع له فرتون حاكم أرغون واعتنق الاسلام. استدعي موسى وطارق في هذا العام الى قصر الخلافة في دمشق. وقد نسجت قصة جميلة حول سير موسى المظفر ببطء عبر شمال إفريقية ومصر، في موكب ضخم من الجواري والغنائم الخيالية الأثمان، وحول معاملة الخليفة القاسية له وموته سجينا أو معوزا على الأقل. بيد أن الكثير من الأخبار يدخل في عداد الأسطورة. أما مغادرة موسى لإسبانيا، فلا بد أنها حصلت في خريف عام ٧١٤، لأنه وصل دمشق في شباط من العام ٧١٥ على الأرجح.

آلت القيادة العليا في اسبانيا إلى ابن موسى عبد العزيز، الذي تابع أعمال الفتح حتى قتل في آذار عام ٧١٦. وقد امتدت سيطرة المسلمين إلى الشمال، والشمال الشرقي، إثر سقوط بنبلونة الواقعة قرب الطرف الغربي من جبال البُرتات وطركونة وخيرونه وربما أربونه الواقعة على ساحل البحر الأبيض المتوسط. وفي الجنوب الشرقي افتتحت مالقه

وإلبيره وعقد صلح مع تدمير حاكم مرسيه. كل هذه الحوادث يمكن الزعم بأنها جرت عام ٧١٥ ما عدا الصلح إذ من المحتمل أنه عقد عام ٧١٣.

يمكن أن نعتبر أن مرحلة الفتح والاستيطان قد شارفت على نهايتها بموت عبد العزيز. غير أن شبه جزيرة ايبيريا لم تفتتح كلها ولا استوطنت، بل بقيت بالفعل منطقة واسعة في الشمال الغربي خارج سيطرة المسلمين؛ كما بقيت نواحٍ في مناطق أخرى لم تكن فيها سيطرتهم فعّاله. ومع ذلك، أعيدت للبلاد وحدتها التنظيمية في خطوطها العريضة، بعد أن تلاشت مع انهيار السلطة القوطية. وأنشئت شبكة إدارية على أسس عسكرية مناسبة تشمل شبه الجزيرة كلها تقريبا، وغدت السيطرة الفعلية التي تمارسها السلطة الإسلامية المركزية أقوى على الأرجح من سيطرة أواخر ملوك القوط.

الفصل الثاني

الولاية التابعة للخلافة في دمشق

١ ـ تنظيم الولاية

أطلق العرب اسم الأندلس على المناطق التي استولوا عليها من شبه جزيرة إيبيريا. ويعتقد أن الكلمة تحريف لكلمة ڤندالسيا المشتقة من اسم الفاتحين الڤندال. وقد استعملت للدلالة فقط على القسم الذي خضع لحكم المسلمين من شبه الجزيرة، وهكذا، فإن المساحة التي أطلق عليها هذا الاسم كانت تتقلص تدريجياً مع تقدم خطوات الاسترداد. أما اليوم فيطلق اسم اندلوثيا Andalucia على الإقليم الجنوبي الشرقي من اسبانيا حيث احتفظ المسلمون بآخر موطىء قدم لهم من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر.

لم تكن الأندلس بالنسبة إلى العرب سوى ولاية أو قسم من ولاية في امبراطورية امتدت من الأندلس والمغرب إلى أواسط آسيا. وكان حاكم هذه الإمبراطورية هو الخليفة، وهو الرجل الذي خلف النبي في السلطة الزمنية دون الروحية. وقد حكم خلفاء محمد(ﷺ) الأربعة الأوائل من سنة ٦٣٢ الى سنة ٦٦١، وهم يعرفون بالخلفاء الراشدين.

بقيت الخلافة من سنة ٦٦١ إلى سنة ٧٥٠ في أيدي الأسرة الأموية، وهي فرع من قبيلة قريش التي كانت تقطن مكة. وقد كان بعض أفراد هذه الأسرة، أثناء حياة محمد، من كبار التجار في هذه المدينة. كانت دمشق عاصمة الخلفاء الأمويين، مع أن بلاطهم كثيراً ما كان يتخذ له مركزاً في أحد قصورهم المنتشرة في نواحٍ أخرى من سورية.

على الرغم من اتساع المناطق التي خضعت لخلفاء بني أمية، فقد ظل نظام الحكم في العاصمة مستوحى من مفاهيم القبيلة العربية، وكان يهتم بالأشخاص أكثر من اهتمامه بالمناصب. أما الخليفة، فلم يكن حاكما فرداً (أوتوقراطيا)، بل كان عليه، كشيخ القبيلة، أن يستشير وجوه خاصّته ويتصرف معهم كمقدم (رئيس) بين أنداد. ولم يكن ليخفى ضعف نظامٍ مثل هذا أمام مشاكل امبراطورية مترامية الأطراف؛ فمال نفر من متأخري الأمويين الى نهج فارسي استبدادي في ممارسة الحكم صار، فيما بعد، أساس الحكم العباسي الذي خَلَفَ الدولة الأموية. كانت وراثة الخلافة قضية ذات صعوبة خاصة. فبحسب العقلية العربية، لم تكن للابن البكر أيُّ امتيازات خاصة، وحتى خلافة الابن لأبيه لم تكن الاحتمال الوحيد؛ لأن رئيس القبيلة الجديد، أو شيخها، كان عادة أفضل راشد ذكر يُختار من أسرةٍ مّا لهذا المنصب، ويبايَع في اجتماع يضمُّ وجوه القبيلة. وهكذا لم يكن احتفاظ الأسرة الأموية بسدة الخلافة يتحقق بلا مناورات. وكثير من العرب كانوا يرون فيه اغتصابا.

كان الخلفاء، أسوة بالنبي، يفوّضون بعض مهامهم إلى أشخاص آخَرين، وكانت أهم وظيفة نشأت من جراء ذلك وظيفة قائد الجيش. ونظراً لافتتاح أقاليم شاسعة، فقد أصبح قواد الجيوش يقومون بمهام الولاة. غير أن التغيير الذي حدث، إذا ما جاز أن يسمى ذلك تغييراً، كان بسيطا جدا. وهو يتلخص في أن القائد العسكري، إذا ما انسحب جيشه لقضاء الشتاء في مدينة ـ معسكر، وأنشئت في منطقة دخلت حديثاً في حوزة الاسلام ـ كالقيروان مثلا ـ فانه يستمرّ في أداء دور القائد الذي يتحول عمليا إلى وظيفة مدنيّة، لأن مواطني الدولة الإسلامية، الكاملي المواطنية، هم فقط الجنود الذين بإمرته. أما القضايا المالية والقضائية، فكانت عادة من اختصاص موظفين خاصين كان المفروض أن يعينوا من قبل الخليفة مباشرة؛ ولكن القائد ـ الحاكم كان الرجل المسؤول.

وكما سبقت الإشارة، فإن الرعايا غير المسلمين، في أي إقليم من أقاليم الخلافة، كانوا يعتبرون من أهل الذمة (وذلك على الرغم من الزعم القائل بأن لفظة «ذميّين» لم تطلق في الأندلس إلا على اليهود).

وقد أُبقي على النظام المحلي القائم، وأصبح رئيس كل جماعة دينية مسؤولاً أمام السلطة الاسلامية عن دفع الجزية وغيرها من الضرائب، ومسؤولاً عن المحافظة على

النظام الداخلي. أما في المشرق، فكانت العادة أن يضطلع بهذه المسؤولية الرئيس السابق لجماعة دينية كالبطريرك أو الأسقف. ويبدو أن هذه كانت السنة المتبعة في اسبانيا، ولكن في العام ٧١٣ عُقد مع تدمير، أمير مرسيه، صلح يضمن له حقوقه كأمير، ولرعاياه ممارسة شعائرهم الدينية، فضلا عن أمور أخرى. ولم يكن نظام الذمة ليختلف في المناطق التي يدخلها المسلمون حربا، ولكن الشروط قد تكون أقسى وقيمة الجزية أكبر.

كان جميع المسلمين العرب في الأصل مدعوين للخدمة العسكرية ويتقاضون أرزاقاً من الدولة. وهكذا أصبحوا يؤلفون ارستقراطية عسكريّة. وكانت الغنائم، التي يجري الاستيلاء عليها في الحملات، تباع للتجار وتوزع أثمانها على المشتركين في القتال. أما الأراضي، فلم تكن تباع بل تترك في أيدي أصحابها أو المزارعين المقيمين فيها على أن يَؤُول ريعها إلى بيت المال. ولكن الأراضي التي يهجرها أصحابها، كما يفترض أنه جرى لبعض الأسر القوطية والارستقراطية، إنما كان لحاكم الولاية أو المقاطعة الحق في توزيعها على المسلمين. فأصبح الكثيرون من المسلمين، مع مرور الزمن، من مالكي الأراضي، إلا أن من العسير تتبُّع تفاصيل تحولهم من طبقة مرتزقة إلى طبقة ملاكين، في أي قطر من أقطار الخلافة، وبخاصة في اسبانيا. وقد بدا واضحا، في نحو العام ٧٥٠، أن نظام توزيع الأرزاق لم يعد بذي أهمية لأن الأرزاق لم تعد تشكل، على ما نظن، سوى جزء ضئيل نسبياً من دخل الفرد، فأهمل بعيد ذلك التاريخ على الأرجح. لكن كان كثير من عرب الأندلس قد أصبحوا، قبل ذلك، من مُلاّك الأراضي، وأقاموا في مدنٍ قريبة من اقطاعاتهم.

حتى نحو العام ٧٠٠، لم يشجع في المشرق غير العرب على اعتناق الإسلام. وفي بعض الأحيان، اتخذت تدابير لصرف الناس عن ترك جماعاتهم الدينية بسبب نقص الواردات الناتج عن الأسلمة، (لأن المسلمين كانوا غير خاضعين لضريبة الرؤوس، أي الجزية).

ولقد كان هناك، على الدوام، ميل أكبر إلى تقبّل أولئك الذين كانوا مستعدين للاشتراك في الحملات العسكرية؛ ومن المسلم به أن جميع البربر، الذين دخلوا اسبانيا كانوا من المسلمين، إلا أنه، حتى العام ٧٥٠م، كان على غير العربي، إذا ما أراد اعتناق الاسلام، أن يدخل في ولاء قبيلة عربية؛ وذلك لأن الدولة الاسلامية كانت ما تزال تعتبر إتحاداً من

القبائل العربية. وبما أن منزلة الموالي كانت أدنى من منزلة العرب الصرحاء، وأرزاقهُم أقل، فقد انتشرت النقمة في صفوف المسلمين من غير العرب. ويبدو أن أعدادهم راحت تزداد بسرعة خلال النصف الأول من القرن الثامن.

كانت هذه النقمة عاملاً هاماً ساهم في سقوط الخلافة الأموية في دمشق. ويبدو أن ضرورة ارتباط المسلمين، من غير العرب، بالولاء للقبائل العربية، اضمحلت شيئاً فشيئاً بعيد العام ٧٥٠. أما في الأندلس، فان البربر، الذين قَدِمت أكثريتهم الساحقة من أقاليم شمال إفريقية الجبلية، قد أقاموا في أراضٍ تشبه مواطنهم السابقة، وعاشوا على تربية المواشي.

خضع ولاة الأندلس، خلال المدة التي كانت فيها تابعة لخلافة دمشق، لوالي افريقية (تونس) المقيم في القيروان، وليس للخليفة مباشرة. وقد كان هذا تدبيراً حكيماً نظراً للمدة الطويلة التي كانت تتطلبها الاتصالات والسفر. وفي الحقبة الواقعة ما بين عام ٧١٦ وعام ٧٥٦، تعاقب على حكم الأندلس نحوٌ من عشرين والياً، بعضهم وَلِيَها غير مرة؛ ثلاثة منهم فقط استمروا في الحكم لمدة خمس سنوات أو أكثر؛ وآخرون لم يكونوا سوى ولاة مؤقتين[1] حلوا محل ولاة سقطوا في الحروب ضد النصارى، أو قضوا بطرق أخرى. وبما أن ولاة الأندلس كانوا بعيدين عن دمشق، وبعيدين حتى عن القيروان، فقد تمتعوا بصلاحيات واسعة (كان هذا، من غير شك، أحد الأسباب التي أدت إلى التغييرات المتكررة)، إلا أنهم، كالخلفاء، لم يكونوا طغاة (حكاما أوتوقراطيين)، بل كان عليهم أن يظهروا بعض الاحترام لرأي سادة العرب في الأندلس. ويبدو أن آخر الولاة، يوسف بن عبد الرحمن الفهري، قد عيّن في انتخاب جرى في الولاية عام ٧٤٧. وقد حدث ذلك بعد أن أخذت تنهار سلطة الخليفة في دمشق. وخلال المدة التي تلت الفتح مباشرة كانت إشبيلية قاعدة الولاية (بدلاً من العاصمة القوطية طليطلة). ولكن في العام ٧١٧، حلت قرطبة محلها لأنها أقرب إلى وسط البلاد.

---

(١) راجع: Américo Castro, the structure of spanish History P.77-9 وقابل مع، Lévi-Provençal, Histoire, i.66, 68, الذي يبدو أنه يظهر پلايو وألفونسو الأول متحدّرين من أصل ڤيزيقوطي (قوطي - غربي).

٢ ـ نهاية التقدم

بما أن مملكة القوط كانت تمتد داخل جنوبي فرنسا، فقد كان من الطبيعي أن يحتل العرب أيضاً هذا الجزء من المملكة التي افتتحوها. وفي الحقيقة كان هذا الجزء قسما من الفراغ الذي أحدثوه بقضائهم على إدارة القوط المركزيّة. ولسوء الحظ، فإن المعلومات حول احتلالهم لفرنسا وحملات داخلها معلومات ضئيلة؛ ولكن لو لقي العرب في فرنسا مقاومة قوطية جدية، لكان من المرجح أن تظهر إشارةٌ مّا إلى ذلك. ومن المحتمل أن تكون الغزوات داخل إقليم أربونه قد بدأت بعيد هزيمة القوط في إسبانيا. بل من المؤكد أن الوالي السمح (ابن مالك الخولاني)، قد تمكن، في نحو العام ٧١٩، من فتح أربونة، والتقدم نحو طلوزه. إلا أن عملاً حاسماً من جانب دوق أكيتانيا «اودو» قد أدى في العام ٧٢١ إلى إرتداد المسلمين عن طلوزه ومقتل السمح.

لم يمنع الفشل المسلمين من محاولة البحث عن طرق أخرى للتوغل داخل فرنسة. ففي العام ٧٢٥ افتتحت قرقشونة Carcassona ونيمة Nimes-Noemamum ، وشقت قوة من هناك طريقها صعدا نحو وادي ردانه Rhône . ويقال إنها بلغت أوتون Autun على نهر الساوْنSaône ، أو حتى أبعد من ذلك. لكن لا يبدو أن هذه الحملة الاستطلاعية أتبعت بأخرى. بل جرى عوضا عن ذلك استكشاف للطريق المؤدّيه إلى غرب البُرتات على يد عبد الرحمن الغافقي.

فقد جمع هذا جيوشه في بنبلونه عام ٧٣٢، وتوغل في فرنسة عبر شعب رونسفال. فهزم الدوق أودو واحتلت بردال (بوردو). ثم وجه المسلمون ضغطهم نحو الشمال متجهين إلى تور حيث كانوا يأملون في الحصول على غنائم وفيرة، ولكن أودو توجه إلى شارل مارتل (قارلة) أمير الفرنجة الذي كان سلطانه قد استفحل، وأخطره بالأمر، فشعر شارل هذا بجديّة الخطر وسار جنوبا لملاقاة المسلمين في أواخر تشرين الأول عام ٧٣٢، ونشبت معركة عرفت بمعركة تور، أو معركة «بواتييه»، هزم فيها المسلمون وقتل قائدهم. ويبدو أن بعض القوات المتراجعة لحقت بأربونه؛ إلا أنه لا يذكر أن المسلمين حاولوا من جديد غزو فرنسة عن هذه الطريق الغربية.

إنه لمن المفيد، قبل البحث في مغزى معركة تور، الإشارة إلى بعض من نُتَف

المعلومات المتعلقة بالحوادث التي جرت في السنوات التالية. فقد أبدى المسلمون في العام ٧٣٤ اهتماماً جديداً بوادي ردانه (الرون)؛ وانطلقت حملة من أربونة احتلت آرل وأبنيون. ولكن، في نحو العام ٧٣٨، صدهم شارل مارتل، ثم تقدم إلى أربونة وحاصرها بعض الوقت، دون أن يتمكن من الاستيلاء عليها، ولم يسمع عن نشاط عسكري لاحق في هذه المنطقة إلى ما بعد سقوط الخلافة الأموية في دمشق. وإذ ذاك استرد خليفة شارل مارتل تلك القاعدة المهمة من المسلمين في العام ٧٥١ على الأرجح (مع أنه من الممكن ألا تكون استردت قبل العام ٧٥٩).

غالباً ما اعتبرت معركة تور احدى المعارك الحاسمة في تاريخ العالم، لكن على الرغم من أنها كانت كذلك من بعض الاوجه، فقد يكون من الأدق وصفها بأنها النقطة التي بدأ عندها المد بالانحسار. إذ لم تصب طاقة مسلمي اسبانيا العسكرية والسياسية الرئيسة بضربة قاصمة. بل استمرت على ما كانت عليه، ولكن القادة أدركوا بعدها أن الطريق عبر البِرتات الغربية ليست سبيلاً مرضياً للتوسع. كما أظهرت هزائمهم، أمام شارل مارتل، عام ٧٣٨، أن التوسع، شمالي نهر ردانة (الرون)، لم يعد ممكناً أو مرغوبا فيه. غير أن جميع هذه الحملات، داخل فرنسة، كانت منسجمة تماما مع السياسة التي سارت بالمسلمين عبر شمال إفريقية وإسبانية. فمع أن الدوافع الشخصية لدى قسم من المحاربين كانت دينية، والعوامل الدينية ربما دخلت في صلب الاستراتيجيّة العامة، فان الغنائم كانت هدف الحملات المباشر. وقد اهتم المسلمون بصورة رئيسة بأقاليم يمكن الحصول فيها على غنائم وفيرة بسهولة. وكانوا مستعدين للقتال بضراوة، ولكن إلى مدى محدود. وإذا كان التقدم في اتجاهٍ مّا يتطلب قتالا صعباً وطويل الأمد، فإن الغنائم لا تعود تساوي الجهد المطلوب للحصول عليها؛ وإذ ذاك قد توجه حملات استطلاعية في اتجاهات أخرى. وما أظهره انتصار شارل مارتل في تور هو أن قوته، في ذلك الحين، جعلت طريق التقدم ذاك غير مثمر؛ وتحركاته اللاحقة ضد أربونة بيّنت بوضوح أن الغارات داخل فرنسة لم تعد ترجى منها أي فائدة.

إن بالإمكان النظر إلى القضية من زاوية أخرى، أي أن رغبة المسلمين في التقدم كانت أضعف من عزم الفرنجة على مقاومته. ففضلاً عن ارتفاع كلفة الغنائم، علينا أن نذكر أن

المسلمين الذين اعتادوا مناخ المتوسط ربما وجدوا مناخ أواسط فرنسة غير ملائم لطبيعتهم. كذلك لا نشك في أن شعوراً مسبقا بوشك انهيار الخلافة في دمشق قد بدأ يراودهم فأحسوا عدم الأمان. ثم إن الطاقة البشرية المتوافرة لهم من عرب وبربر أعطت أقصى ما تستطيع. وهكذا ضَعُفت، لأسباب عديدة، رغبة المسلمين في الاستمرار في محاولاتهم التوغل داخل فرنسة. لقد بدأ المد بالانحسار.

لكن المدّ لم ينحسر في فرنسة وحدها، بل بدأ التراجع الاسلامي في شمال غرب إسبانيا أيضاً. إننا لا نعرف إلا القليل عما كان يحدث هناك خلال ربع القرن الذي تلا عام ٧١١. إلا أنه يمكننا الزعم بأن جميع المدن الهامة كانت تضم حاميات إسلامية. ومع ذلك بقيت في المعاقل الجبلية جماعات صغيرة أبت الخضوع. ربما كان بين صفوفها نبلاء من القوط ولكن إرادة المقاومة انطلقت، على ما يبدو، من قبل زعماء السكان المحليين بصورة رئيسة، والجلالقة منهم بالدرجة الأولى، لأن نظرة هؤلاء الناس كانت مختلفة عن نظرة القوط. قد يكون بالإمكان تحديد عام ٧١٨ أو الفترة الواقعة بين عامي ٧٢١ ـ ٧٢٦ تاريخاً لمولد قصة أسطورية إلى حدٍ مًّا تروي كيف صد الأميريلاي عند كوفادونجا قوة من المسلمين (كانت مصحوبة بمطران اشبيليه). وغير هذا لا يحفظ التاريخ شيئاً عن أعمال المقاومة حتى عهد الفونسو الأول ملك اشتوريش ٧٣٩ ـ ٧٥٧، الذي استردّ جزءاً كبيراً من شمال غرب إسبانيا والبرتغال. ربما يكون المسلمون قد انسحبوا مما يقارب ربع شبه جزيرة إيبيريا ولكن لم يحتل اتباع الفونسو كل تلك المساحات بل ترك قسم كبير منها خالياً إلى حد بعيد ليكوّن الثغور.

لم تكن أسباب هذا التراجع في اسبانيا نفسها مختلفة عن أسباب التراجع في فرنسة. لكن يضاف إلى ذلك بعض العوامل الخاصة التي ساهمت في الوصول إلى تلك النتيجة. فغالبية المستوطنين المسلمين كانوا هناك من البربر، وكما سنرى بعد قليل، كانوا غير راضين عن طريقة معاملة العرب لهم، فثاروا عليهم، ثم حدثت في مطلع العام ٧٥٠ مجاعة خطيرة زادت من تفاقم الوضع ودفعت بالكثيرين منهم إلى النزوح عن أراضيهم في اسبانيا والعودة إلى افريقية.

يرى المؤرخ، وبخاصة مؤرخ أوروبا المدرك لأهمية الاسترداد بالنسبة إلى ظهور

اسبانيا، في نجاح الفونسو الأول بذور القضاء على السلطة الاسلامية في اسبانيا. وهذا صحيح من بعض الوجوه، إلا أن ما حدث في هذه المرحلة، من ضعف الخلافة الأموية، كان يعني ببساطة، من وجهة نظر المسلمين، أن الأندلس كانت على وشك أن تصبح حدودها مهملة. ولكن ليس أكثر اهمالاً من كثير من حدود الخلافة الأخرى؛ وقيام مملكة اشتوريش لم يكن يعني، في حد ذاته، أن دولة الأندلس تلك كان مقضياً عليها بالزوال قبل أن تأخذ فعلاً بأسباب الحياة، يعني، ببساطة، أنه بات على المسلمين أن يواجهوا باستمرار تحدياً على حدودهم الشمالية. والمشكلة الحقيقية هي: لماذا تعاظمت على المدى الطويل القوة المسيحية وتضاءلت القوة الإسلامية؟

٣ ـ أزمات الولاية الداخلية

أحدث الاحتلال السريع لشبه جزيرة إيبيريا كلها تقريباً، ومحاولات التوسع اللاحقة داخل فرنسة، صدى في صفوف الذين قاموا بأعباء تلك المهمة، أي العرب وحلفائهم البربر. صحيح أن تحوّل السكان المحليين إلى الإسلام بدأ قبل العام ٧٥٠، إلا أن الأعداد لم تكن كافية لتجعل منهم عاملاً له أثره في مشاكل العصر السياسية، وتعزو المصادر الكثير من التوتر الذي كان سائداً بين العرب إلى العصبيات التي كانت تفرق بين القبائل أو بين جماعات منها. وبصورة خاصة كانت هناك عداوة مرّة بين جماعتين عرفتا بالقيسيين والكلبيين؛ وكان هذا العداء يمتدّ أحياناً حتى يشمل جماعات أوسع تتصل أنسابها بالفريقين، وتشمل أحياناً كافة القبائل العربية. وقد غلا دوزي في التشديد على هذه العصبية بين القبائل، أثناء عرضه لتاريخ إسبانيا، وأقره على ذلك تلميذه ليڤي بروڤنسال. إن العصبية كانت موجودة من غير شك وهي عامل يجب أن يؤخذ بعين الإعتبار في الحياة السياسية. ولكن الصعوبة تكمن في معرفة تأويلها. ثمة أمران ينبغي التمييز بينهما: معنى الوقائع في مركز الخلافة، ومعناها في الأندلس.

كانت العصبية في دار الخلافة تفرق بين جماعات من القبائل؛ وقد علل ذلك مؤرخو المسلمين وفسّروه، زاعمين أن المجموعات التي كانت تتحالف كانت مرتبطة برابطة النسب. إلا أن المؤرخين الأوروبيين المحدثين يميلون إلى الإعتقاد بأن الأنساب ظهرت

بعد قيام التكتلات الحزبية (أي أنها من اختلاق نسّابي العصر الأموي)؛ والطريقة التي تباينت بها التكتلات في الأقطار المختلفة برهان على ذلك. إذ يبدو أن التكتلات الفعلية نشأت نتيجة الظروف في المدن - المعسكرات والأقطار المفتوحة، لا من ظروف الحياة الجاهلية في شبه الجزيرة العربية. وبدلاً من أن يلقي المؤرخون المحدثون باللائمة على العصبيات القديمة يرون أن أصل التوتر في سورية يعود إلى أن كثيراً من الكلبيين كانوا قد استوطنوها قبل الفتح العربي، في حين أن أكثرية الذين قدموا مع الفتح كانوا من القيسية وهكذا كان وراء التوتر صراع اجتماعي وربما اقتصادي أيضاً.

أصبحت العصبية القبلية عاملاً سياسياً مهماً في الأندلس بعد العام ٧٤٠. وإلى حدٍ مًا يمكن أن يكون ما حدث في القطر ببساطة صدى لما كان يحدث في دار الخلافة. فقد كان القيسيون والكلبيون يتصرفون تصرف الأحزاب في دولة حديثة تقريباً. ولما كان الخليفة يعتمد بصورة رئيسة على أحد الحزبين، فإنّ المناصب في الولايات كانت تؤول إلى أفراد ذلك الحزب. وليس من شك في أن الخلافات الاقتصادية والاجتماعية بين الفريقين قد أثرت في تأييد كل منهما لهذه السياسة أو تلك. لكن لا يبدو أن المصادر القليلة المتوافرة قد درست من هذه الزاوية.

إن ما نعرفه عما كان يحدث لإسبانيا، بين عامي ٧٢٠ و ٧٤٠، قليل جداً. كانت تشنّ حملات داخل فرنسا، ويتوالى توطيد الأمن في البلاد واستيطانها، كما كانت تقمع ثورات محلية. لكن، في العام ٧٤٠، اندلعت ثورة بربرية في شمال إفريقيا، واستولى الثوار على طنجة، وهزموا جيشاً أرسله الوالي من مقره في القيروان. ثم، على الرغم من نجدات شامية قدمت من دمشق، فان جيشه قد هُزم مرة أخرى عام ٧٤١. وأدت هذه الانتصارات الى نشوب ثورة بربرية في شمال غرب اسبانيا، لأن البربر كافة تملكتهم النقمة بسبب المعاملة التي كانوا يلقونها من العرب. فقد كانوا يُعْطَون نصيباً أقل من أي شيء يوزع، وتترك لهم أفقر المناطق ليستوطنوها. وعلى الرغم من إسلامهم، فإن العرب لم يكونوا ينظرون إليهم كأنداد. وبما أنهم كانوا أكثر عدداً، وربما أيضاً أكثر ثباتاً في قتال المواجهة الفردية، فلم يكن من الغريب أن ينجحوا في بداية الأمر.

إلا أنه، في أواخر العام ٧٤١، ظهر على مسرح الأندلس عامل جديد مهم. إذ التجأ الى سبتة، بعد الانتصار البربري في شمال افريقيا، سبعة آلاف فارس من النجدة الشامية، بإمرة قائدهم بلج بن بشر، وحوصروا فيها من قبل البربر. وفي هذا الظرف العصيب اتفقوا مع والي الأندلس، إذا ما نقلهم إلى البر الأندلسي، أن يقاتلوا الثائرين في اسبانيا ويرحلوا عنها بعد إخماد الثورة. فنقلوا وفقاً لتلك الشروط، وهزموا ثلاثة جيوش من البربر واحداً تلو الآخر؛ وكان من المحتمل أن يغادروا البلاد لولا أن الوالي حاول التهرب من تنفيذ ما تعهد به من بنود الاتفاق كاملا. كان هذا الوالي من الكلبية، أو بالأحرى من الحزب اليمني، الذي لا يقتصر على الكلبيين وحدهم، في حين أن الشاميين، الذين يقودهم بلج، كانوا من القيسية. ولذلك بدلاً من أن يغادروا البلاد، ساروا إلى قرطبة فطردوا الوالي ونصّبوا بَلْجاً مكانه. عندئذ نظم العرب المعارضون صفوفهم وظفروا ببعض التأييد من البربر، ولكنَّ بلْجاً هزمهم في آب من عام ٧٤٢، على الرغم من أنه هو نفسه قتل في المعركة.

حاول الوالي الجديد، الذي أرسل من القيروان، تهدئة البلاد بإسكان الشاميين في أراضٍ تقع في حوض الوادي الكبير، وعلى طول الساحل الجنوبي. وقد كان هؤلاء في سورية مجنّدين، أي رجالاً يعطون إقطاعات مقابل استعدادهم للخدمة في الجيش عندما يطلب إليهم ذلك؛ فجرى توطينهم في الأندلس، وفاقاً لشروط مشابهة. إلا أن ذلك لم يمنعهم من التآمر مع بعض القبائل العربية الأخرى، ودعم حكم ولاة منحازين لمصالحهم طوال المدة الواقعة بين عام ٧٤٥ وعام ٧٥٥.

وفي نحو العام ٧٥٥، بدا أن المعارضين اليمنيين يهيئون لمناهضة الحلف الحاكم، في حين كان شمال البلاد يخرج من المجاعة التي ألمت به منذ عام ٧٥٠. في هذا الظرف وجّه عبد الرحمن (المولود عام ٧٣٠)، وهو فتى أموي نجا بنفسه من العراق وسورية، حين قضى العباسيون على جميع أفراد أسرته، عندما استولوا على السلطة عام ٧٥٠، رسولا إلى الأندلس. كان عبد الرحمن قد عاش بعض الوقت في قبيلة أمه البربرية، قرب ساحل المغرب المتوسطي. وقد استقبل رسوله بحماسة من قبل بعض الجند الشآميين،

الذين كانوا في غالبيتهم من موالي الأمويين. أما زعماء الفريق القابض على زمام السلطة، فانهم، منذ عام ٧٤٥، فتردّدوا في البدء، ثم رفضوا مقترحات عبد الرحمن. غير أن مبعوثه نجح، بعيد ذلك، في استمالة الحزب اليمني المعارض. فاجتاز عبد الرحمن المضيق، وبمساعدة جيش مؤلف من الجند الشاميين واليمنيين وبعض البربر الأندلسيين، هزم من تبقى من القيسيين في أيار من عام ٧٥٦. عندئذ خضعت له البلاد بأسرها ونودي به أميراً على الأندلس في مسجد قرطبة الجامع. وقامت الإمارة الأموية.

الفصل الثالث

الإمارة الأموية المستقلة

١ ـ تأسيس الإمارة

عبد الرحمن الأول ٧٥٦ ـ ٧٨٨

هشام ٧٨٨ ـ ٧٩٦

الحكم الأول ٧٩٦ ـ ٨٢٢

عبد الرحمن الأوسط ٨٢٢ ـ ٨٥٢

خلق تنصيب عبد الرحمن أميراً على الأندلس وضعاً جديداً، على الرغم من أن الجديد كان نظرياً أكثر مما كان عملياً. فلقب «أمير» اتخذه حتى الآن ولاة عيّنهم الخليفة. ولكن، بما أن خلفاء بني العباس كانوا مسؤولين عن مقتل جميع أفراد الأسرة الأموية تقريباً، لم يكن في وسع عبد الرحمن، بحال من الأحوال، أن يعترف بالخليفة العباسي. من ناحية ثانية، لم يكن وضعه يمكنه مطلقاً من المطالبة بالخلافة لنفسه. وهكذا نشأ، لأول مرة في العالم الإسلامي، كيان مستقل استقلالاً تاماً عن جسم الدولة الإسلامية الرئيس، من دون أن يستند إلى عقيدة منشقة. وهذا هو الجديد من الناحية النظريّة. بيد أن الجديد لم يكن كبيراً على الصعيد العملي؛ لأن بطء المواصلات في ذلك الزمن وامتداد طرقها، عبر مساحات شاسعة، كان من شأنه أن يترك، لولاة الأمصار، حرية التصرّف على هواهم إلى حد بعيد. وقد كانت الحال على هذا النحو بخاصة في العقد الأخير الذي سبق سقوط الخلافة الأموية عام ٧٥٠، أو قبل ذلك بقليل. لقد أرسل الخليفة بالفعل قوة ضخمة من سورية لتساعد على

إخماد ثورة البربر في شمال إفريقيا. ولكن، على الرغم من أن فرسان هذه القوة عبروا المضيق بقيادة بلج إلى إسبانيا، فإن هذا العمل كان، إلى حد ما، تدبيراً خاصا اتُّخذ بين والي الأندلس والمعنيين بالأمر. بعد هذه الحادثة، استقل مسلمو الأندلس بأمورهم الخاصة استقلالاً يكاد يكون كاملا. وكان الجديد الرئيس بالنسبة إلى عبد الرحمن إذن هو تمتعه بحق معيّن في الحكم، دون أن يكون له رئيس أعلى يعزله. وربما دخل في ذلك أيضاً علمه بأن الأندلس كانت مجموعة منعزلة من العصاة الجسورين في محاولتهم الاستيلاء على السلطة. كما ينبغي أن تبقى في الحسبان إمكانية قيام العباسيين بمحاولة لبسط سيطرتهم على ذلك الجزء من امبراطورية أسلافهم. إلا أنهم لم يشكلوا قط خطراً على الحكم الجديد في إسبانيا، لأنه كان عليهم أن يبذلوا الكثير من الوقت والجهد لتأمين سيطرة قوية على شمال إفريقيا وحده.

إن المعضلة الرئيسة التي كان على عبد الرحمن وخلفائه أن يذلّلوها، لإرساء دعائم الإمارة بأمان، هي اختلاف طوائف السكان من الناحية العرقية بصورة أساسية. ففي البدء قدم العرب الذين احتلوا مركز الصدارة على الرغم من قلة أعدادهم، وانقسامهم على أنفسهم. ولكن يبدو أن العصبية القديمة بين يمنية (أو كلبية)، وقيسية ذابت تدريجاً في عصبية أخرى هي التي فرقت بين عرب الطالعة الأولى، المسمَّين بالبلديين والقادمين بعد ذلك، الذين عرفوا بالشآميين. وبما أن الشآميين أعطوا اقطاعات كما سبقت الإشارة، فإن هذا التمييز كان إلى حدٍ ما، اجتماعياً واقتصادياً. وبالطبع كان العرب كلهم من المسلمين.

كان هناك، غيرَ هؤلاء، فئتان من المسلمين هما البربر والذين اعتنقوا الاسلام من أهل البلاد. وقد كان البربر أكثر العناصر أعداداً لأنهم شكلوا معظم الجيوش الغازية وجحافل المستوطنين. وكانت غالبية المستوطنين البربر من الحضر (تمييزاً لهم من البدو)، الذين استأنفوا نشاطهم الزراعي في اسبانيا. وعلى الرغم من ضخامة أعدادهم كانوا ـ كما ذكرنا ـ يعاملون على أنهم أدنى منزلة من العرب، مما جعل النقمة على الدوام كامنة في صفوفهم. وربما ضاهى الذين اعتنقوا الاسلام من أهل البلاد البربر عدداً بعد زمن أو فاقوهم قليلاً. وقد كان يطلق على الذي يعتنق الإسلام اسم «مسالم». ولكن يبدو أنه كان مقصوراً على أولئك الذين نبذوا دينهم بالفعل. أما الإسم المألوف الذي أطلقه العرب على المسلمين الإسبان، فهو (المولدون)، ولعله يعني أنهم ولدوا على دين الإسلام. وقد اعتبرهم

المؤلفون الإسبان مرتدين Renegados . وهو اسم لم يستعمل من دون شك إلى أن بدأت حرب الاسترداد بالفعل. كان السبب الرئيس لاعتناق كثير من الإسبان الإسلام على الأرجح هو ارتباط الاسلام بحضارة أرقى وأكثر جاذبية، فضلاً عن عدم ثقتهم بالأساقفة المسيحيين لعدم تمييزهم بينهم وبين الحكم القوطي الذي لا يحظى بتأييد الشعب.

أما الفئة الكبرى الباقية، التي ضمتها الدولة الإسلامية، أي السكان المسيحيون الذين ظلوا على دينهم، فقد سُمُّوا بالمستعربين. وهو اسم يرجح أنه استعمل في عهد متأخر، استعمله المسيحيون الذين حملوا لواء حرب الاسترداد[١]. وعلى الرغم من بقاء هؤلاء على النصرانية، يمكن القول بأنهم تأثروا بالعديد من وجوه الحضارة الاسلامية. لم يكونوا مطلقاً معادين للحكم الإسلامي، بل تعلموا العربية (مع أنهم كانوا يتكلمون إلى جانبها لهجة رومانسية[٢]) وتبنوا الكثير من العادات العربية. وقد كان إلى جانب المسيحيين في المدن الرئيسة كثير من اليهود الذين بذلوا جهداً في مساعدة الفاتحين المسلمين بعد الذي عانوه في ظل القوط؛ ولا يبدو أنهم فكروا بعد ذلك في الثورة على الحكم الجديد.

كان من الصعب حتى فرض حكم فعال على كل هذه الفئات المختلفة والمتناحرة غالباً. فقامت ثورات وانتفاضات عديدة من نوع أو آخر. وكانت تضم تارة فئة واحدة من الفئات المذكورة وطوراً تتحد فئتان أو أكثر. لقد انهار قبل العام ٧٥٠ النظام القديم الذي كان يفرض الخدمة العسكرية على كل قادر على حمل السلاح. وربما بات ضئيل الفائدة في معالجة الوضع في الأندلس. وإحدى وسائل عبد الرحمن لمعالجة المشكلة كانت إنشاء جيش نظامي شُكّل معظمه على الأرجح من الرقيق الذي كان يؤتى به بسهولة من البلاد الواقعة شمال البُرتات. ثم زاد خلفاؤه عدد هذا الجيش المرتزق مما جعل الأمير يستغني عن رعاياه ولكنه خلق له مشاكل خطيرة.

---

(١) إن الصورة اللاتينية لكلمة مستعرب (mustarabes) نقلها isidro de las Cagigas من وثيقة لألفونسو السادس تحمل التاريخ ١١٠١: Los Mozarabes (Madrid 1947), i,72 n. 31:

(٢) استمرار اللاتينية أو اللسان الرومانسي أكده: Armand Abel في: Unity and Variety in muslim Civilisation ed.: G.E. Von Grunebaum, Chicago, 1955, 207.

لقد قيل إن الأمويين جعلوا من ذلك الكيان المتنافر وحدة بتوحيدهم بين قضيتهم وقضية الاسلام. ولكن هناك تعقيدات لا يفسرها هذا الزعم. إن الموضوع سيبحث بصورة أشمل في فصل لاحق. أما هنا، فتكفي الإشارة إلى أن تلك كانت، في أحسن الأحوال، السياسية البعيدة المدى. كان الهدف الآني جعْل الأمير أساس الوحدة. ولكن من أجل الشروع في ذلك لا يمكن لسلطته أن تستند إلا إلى قوة مطلقة. مثال مشهور على ذلك: هو ما سمي بيوم الحفرة الذي يرجح أنه حدث في طليطلة عام ٧٩٧ (وليس عام ٨٠٧) بعيد تولي الحكم السلطة. فقد استدرج الحاكم إلى القصر كل أعيان طليطلة، وكانوا في غالبيتهم من المولدين الذين سبق لهم أن أظهروا عدم الطاعة، بحجة إعلان ولائهم للأمير الجديد، وما إن دخلوا حتى ضربت أعناقهم واحداً بعد الآخر وألقيت جثثهم في خندق أو حفرة.

لقد شهدت قرطبة حمام دم أكثر شهرة في أواخر عهد الأمير نفسه عام ٨١٨ على الأرجح. إذ أدت قسوته إلى انتفاضة بين سكان الربض القائم جنوبي نهر الوادي الكبير. ومر بعض الوقت من غير أن تعرف نتيجة الصراع. لكن قوات الأمير تغلبت في النهاية. فأبيح الربض وأعدم ثلاثمائة من الزعماء الناجين من القتال وأجلي الباقون عن قرطبة وهدم الربض بأكمله. إن الأهمية التي جُعلت لهذه الحوادث في المصادر العربية، وفي بعض الروايات الأوروبية الأقدم منها، ينبغي ألا تدفع القارىء المحدث إلى الاعتقاد بأن السلطة المركزية لم تكن تعتمد إلا على القوة وحدها. فقد تورط في هيج الربض فقيه مسلم أو اثنان، وظهور هذه الطبقة الجديدة دليل في الوقت نفسه على أن الأمويين كانوا يحاولون إرساء قواعد العدل والمعاملة الحسنة في مملكتهم.

بينما كان الأمويون منهمكين في تدعيم سلطانهم على الأراضي التي خضعت لهم لم تشهد الحدود الشمالية - إذا استثنينا بعض النشاط - حوادث ذات أهمية أساسية. فقد استطاعت دويلة اشتوريش، في شمال غرب شبه جزيرة إيبيريا، أن تمد حدود سلطانها بعض الشيء خلال المدة الواقعة بين عامي ٧٤٠ و ٧٥٥، وتتحصن نسبياً ضد الغارات. وكان شارلمان أيضاً (٧٧١ - ٨١٤) يرسي وراء البرتات دعائم امبراطوريته القوية، وأحياناً يقوم بالإغارة داخل شبه الجزيرة كما حدث عام ٨٠١ عندما دخل برشلونة. وقد

اشتهرت حملته على سرقسطة عام ٧٧٨ بفضل أنشودة رولان. كانت الحادثة الرئيسة التي نسجت حولها الملحمة، وهي هزيمة قسم من مؤخرة الجيش في رونسڤال، قضيّة عديمة الأهمية من وجهة النظر العسكرية. ولكن النتيجة الأهم للحملة هي الإخفاق في الاستيلاء على سرقسطة، ذلك الاخفاق الذي قد يكون وراء ترك شارلمان لإسبانيا وشأنها في أغلب الأحوال.

لم يكن للأندلس حدود شمالية بالمعنى الحديث للكلمة. فقد كانت تفصل المنطقة التي كان المسلمون يسيطرون عليها عن المنطقة التي تسيطر عليها دول اسبانيا المسيحية مناطق تنعدم فيها السلطة وتتحول إلى أرض غير تابعة لأي من الدول المتاخمة. تلك كانت الثغور. وكان خط الدفاع الاسلامي يعتمد على سرقسطة في الثغر الأعلى، وطليطلة في الثغر الأوسط، وماردة في الثغر الأدنى. كان المسلمون، في بعض العهود، يقومون بصوائف باتجاه الشمال؛ بيد أن هذه العهود كان يفصل بينها عهود أخرى من الهدنة الثابتة. ولقد كانت الحملة ضد أربونة في العام ٧٩٣ واحدة من أشهر الحملات، كما جردت حملة أخرى إلى المنطقة ذاتها في العام ٨٤١، لكن لم تستطع هذه الحملة، ولا حملة أخرى، جردت ضد برشلونة عام ٨٢٢، انتزاع تلك المدينة من أيدي الفرنجة.

كانت الإمارة الأموية، في عهد عبد الرحمن الثاني (٨٢٢-٨٥٢)، راسخة القواعد والبلاد في إزدهار. لم يخل هذا العهد من ثورات ولكنها كانت بعيدة عن دار الإمارة، حيث تحقق قدر لا بأس به من الوحدة بين جمهور السكان. وقد كان البرنامج العمراني الواسع الذي نفذه عبد الرحمن الثاني أحد الأدلة على الإزدهار العام؛ كما تدل على قوة النظام وكفايته العملية تلك المجموعة من مراكز المراقبة التي أنشئت بعد عام ٨٤٤ لرصد تحركات الغزاة النورمان البحريين. وفي الواقع، أحس عبد الرحمن الثاني في نفسه القدرة على التدخل في سياسة مختلف الدول الصغيرة والمتوسطة التي كانت تحتل المنطقة الممتدة من مراكش إلى تونس، وعلى مساعدة بعض الدول الصغيرة ضد جاراتها الأكبر منها. إلا أنه من الأنسب إرجاء المناقشة الكاملة لأسس السلطة الأموية وازدهارها إلى ما بعد رؤية الدولة في أوجها خلال القرن التالي.

٢ ـ أزمة الإمارة

محمد الأول ٨٥٢ ـ ٨٨٦

المنذر ٨٨٦ ـ ٨٨٨

عبد الله ٨٨٨ ـ ٩١٢

عندما توفي عبد الرحمن الأوسط، عام ٨٥٢، كانت الدولة الأموية تأخذ بأسباب الإزدهار وتبدو قوية راسخة البنيان. ومع ذلك أظهرت حوادث السنين الستين التالية أن ذلك المظهر كان خادعاً، وأن البناء في الحقيقة متداع سريع الانهيار. كان مردّ الاضطرابات كلها تقريباً في العصر السابق إلى سكان المدن الذين نقموا، لسبب أو لآخر، وراحوا يعبرون عن نقمتهم بمناهضة السلطة؛ وفي الوقت ذاته لم تكن لديهم فكرة واضحة عن بديل أصيل للحكم والنظام السياسي القائم. إلا أنه، قبل نهاية القرن التاسع، ظهر عدد من الأفراد الطامحين الذين وجدوا في النقمة الشعبية وسيلة تمكنهم من أن ينشئوا لأنفسهم دويلات مستقلة أو شبه مستقلة.

يبدو أن هذه الظاهرة بدأت في الثغور. وكان المبدأ العام للثغور صالحاً وأثبت أنه وسيلة فعالة لحماية أكثر المناطق ازدحاماً بالسكان في جنوب البلاد وشرقها الجنوبي. ولكن هذا النظام كان يفترض إعطاء قسط من السلطة والاستقلال لحكام الثغور ومختلف العمال. ومنذ العام ٨٤٢، شق أحد هؤلاء، وهو موسى بن موسى بن قسي حاكم تطيلة، عصا الطاعة ونجح في صد عدة هجمات قامت بها قوات الأمير. فقبل الأمير في آخر الأمر الاعتراف به، ولكن بشروط موسى نفسه. كان موسى، قبل موته عام ٨٦٢، الحاكم الفعلي للقسم الأكبر من الثغر الأعلى بما في ذلك سرقسطة، ووصل إلى حد تسمية نفسه ملك اسبانيا الثالث. ومنذ العام ٨٧١ حاول ثلاثة من أولاده الذين احتفظوا بمعظم ممتلكات الأسرة استرجاع سلطته ولكن الصعوبات التي واجهتهم كانت عظيمة جدا. ثم، في العام ٨٨٤، سلّم الوحيد الباقي منهم على قيد الحياة سرقسطة إلى الأمير، غير أن هذا لم يكن أفضل حالاً لأنه بات عليه أن يعتمد كثيراً في هذه المنطقة على أسرة منافسة من أصل عربي كانت تعرف غالباً بالتجيبيين. وهؤلاء طالبوا هم أيضاً بقسط من الاستقلال.

يمكن الإشارة باختصار إلى سلسلتين من الحوادث لا تختلف عن التي سبق ذكرها.

في الحالة الأولى احتفظ المولّد (أو الاسباني المسلم) ابن الجليقي، لنفسه بقسط من الاستقلال في إقليم ماردة في الثغر الأدنى منذ العام ٨٧٥، ولم يخضع أولاده ومساعدوه خضوعاً كاملاً للسلطة المركزية حتى العام ٩٣٠. من ناحية ثانية تغلبت، في إشبيليه، أسرتان عربيتان في صراع مع المولدين، ثم أصبح زعيم إحداهما، إثر نزاع بين الأسرتين، حاكماً شبه مستقل للإقليم في العام ٨٩٩ فاعترف به الأمير وخلفه في آخر الأمر أولاده.

بيد أن أخطر محاولات الاستقلال هذه كانت محاولة عمر بن حفصون، وهو مولّد آخر رفع راية العصيان عام ٨٨٠، مع جماعة من الناقمين في الجنوب، متخذاً حصن ببشتر قاعدة له. كانت البلاد تتأجج بالنقمة ولم يواجه ابن حفصون صعوبة تذكر في إقامة سلطانه وتحدي الجيوش الأموية. وقد تعاظمت مطامعه مع ما أحرزه من نجاح، فلم يدع المبادىء تعترض سبيل جهوده الرامية إلى توسيع سلطانه. وقرابة العام ٨٩٠، كان يفاوض والي القيروان شبه المستقل (والمعترف به من قبل العباسيين) من أجل الحصول على دعم عسكري ليستقل بإمارة الأندلس. وفي الوقت نفسه كان ابن حفصون يتلقى دعماً كبيراً من المولدين الذين مالوا إليه، إثر نشوب الصراع بينهم وبين عرب الإقليم. إلا أن خسارته للكثير من هذا الدعم ربما كانت بسبب اعتناقه النصرانية عام ٨٩٩، على الرغم من أن ذلك وفّر له، من غير شك، الكثير من تأييد المستعربين أيضاً. ولم يمنعه تغيير دينه من إعلان صداقته للحكم الفاطمي الذي كان قد أرسى دعائمه في تونس خلال السنوات السابقة. لم تتمكن السلطة المركزية، حتى في أيام عبد الرحمن الثالث، من طرد ابن حفصون من ببشتر، على الرغم من إضعافها لسلطانه. وبعد موته عام ٩١٧، استمر أبناؤه يقاومون لمدة عشر سنوات. وهكذا فإن طول أمد هذه الثورة يقدم الدليل الواضح على ضعف السلطة المركزية النسبي.

إن التمازج بين الإسلام والمسيحية هو السمة الجديرة بالملاحظة في هذه الحوادث وفي العصر عامة. فقد كانت تربط أسرة موسى بن موسى بن قسي في الثغر الأعلى روابط الدم والمصاهرة بالأسرة التي كانت تنشىء في الحقبة نفسها مملكة نبرة حول بنبلونة. وفي الواقع قدم ذلك إسهاماً لا يستهان به في نمو هذه المملكة على أنه من الممكن أن تربط هذه القضية بانتشار الأعراف الإقطاعية الإفرنجية نظراً لأن النظام الإقطاعي

يشدد على علاقات الرجل بسيّده الى درجة يكاد معها يسقط دينه من الحساب(٣). وتوحي حوادث عديدة شهدتها هذه المدة التي كان فيها الناس ينبذون دينهم، أو يعلنون ولاءهم لسيد من غير دينهم، أن صراعات القرن التاسع هذه لم تعتبر في الأصل صراعات بين الدينين. مما قد يترتب عليه أن سياسة الأمويين لم تكن، حتى هذا العهد، جعْل الإسلام القوة التوحيديّة الرئيسة في بلاد الأندلس. وإذا كانت لهم مثل هذه السياسة، فإنها، على الأقل، بقيت، حتى ذلك الحين، غير فعالة. من ناحية ثانية، ربما كان الأمويون، آنذاك، قد بدأوا يهتمون بالأسلمة، لأنه يقال إن الأمير عبد الله (٨٨٨-٩١٢) كان خاضعاً لتاثير الفقهاء، وربما كان وجود هؤلاء من علامات الأسلمة.

من المناسب أن نشير، بصدد هذه القضية، إلى نظرية أميركو كاسترو في كتابه بنية التاريخ الإسباني (١٣٠-١٧٠). فهو يرى أن تقديس شنت ياقب دي كومبستلا، بما في ذلك الحج إلى ضريحه، يحمل في طياته اعتقاداً جليقياً أو إيبيرياً قديماً بالتوأمين السماويين (لأن شنت ياقب كان يعتبر الأخ التوأم ليسوع) كما كان ايضاً يمنح الجليقيين وجيرانهم، بدءاً من القرن التاسع، اليقين الراسخ بأنهم يتمتعون بتأييد إلهي في حربهم ضد المسلمين. ولذلك فإنهم سينتصرون في النهاية. إن هذا الاعتقاد يشكل إذن مصدر القوة الروحية التي استندت اليها حرب الاسترداد. وبصرف النظر عن النظرية، يبقى من المؤكد أن الاعتقاد كان موجوداً في النصف الأول من القرن التاسع، وأن اتحاد مملكتي اشتوريش وليون توسع ونمت قوته في ظل الفونسو الثالث (٨٦٦-٩١٠) في حين كان المسلمون مشغولين بانقساماتهم الداخلية.

---

(٣) إن كلمة «إقطاعية feudalism» مستعملة هنا بمعنى غير دقيق من قبل أحد مؤرخي الإسلام ليشير إلى علاقات بدت لعَيْنه غير الخبيرة أقرب إلى الإقطاعية الاوروبية منها إلى أي شيء في العالم الإسلامي. ما قيل هنا إذن متفق مع نظرة مؤرخي أوروبا العامة، وهي أن إسبانيا لم يكن فيها إقطاعية بالمعنى الدقيق.

الفصل الرابع

عظمة الخلافة الأموية

١ ـ إسبانيا الأموية في أوجها

عبد الرحمن الثالث ٩١٢ ـ ٩٦١

الحكم الثاني ٩٦١ ـ ٩٧٦

خلف الأمير عبد الله حفيده عبد الرحمن الثالث، وكان آنذاك شاباً في الحادية والعشرين من عمره. وعندما اعتلى الحاكم الجديد العرش، لم يكن مستقبل الأندلس يبدو براقا. فإلى جانب ما كان بالفعل حربا أهلية ضد ابن حفصون، وفضلاً عن تضاؤل سيطرة السلطة المركزية على حكام الثغور، كان يلوح في الأفق خطران خارجيان هما: مملكة ليون في الشمال والقوة الفاطمية الجديدة في الرقعة التي تعرف اليوم بتونس. ومع ذلك، استطاع عبد الرحمن، بفضل مواهبه الخلقية وحنكته السياسية، وبما أتاحه له حسن الطالع من حكم مديد، لا أن يتخطى هذه الصعوبات والأخطار فحسب، بل أن يرفع الأندلس الى مرتبة سامية من العظمة أيضاً.

كان همه الأول إعادة بناء وحدة البلاد الداخلية. وقد أدت حملات قوية وحسن القيادة، خلال السنتين الأوليين من حكمه، إلى هزيمة الكثير من أنصار ابن حفصون في المناطق الخارجة على نطاق تأثيره. كما أسفرت عن مصالحة المتذبذبين مع حكومة قرطبة وتشجيع أولئك الذين كانوا يمحضونها الولاء. لقد عهد بعدد كبير من المعاقل والحصون

إلى أشخاص موثوق بهم؛ كما استُغل نزاع نشب بين أفراد الأسرة التي كانت تحكم إشبيليه - وكانت لا تخضع للسلطة المركزية إلا ظاهريا - فَنُصّب عليها حاكم موال لعبد الرحمن قبل انقضاء عام ٩١٣.

أضعف نفوذ ابن حفصون بمثل هذه الخطط الى حد كبير؛ ثم اختلف ابناؤه فيما بينهم بعد موته عام ٩١٧ وتلاشى سلطانهم. وفي العام ٩٢٨، كان استسلام ببشتر إيذانا بنهاية الخطر الذي كان يهدد وحدة البلاد. ثم أكمل عبد الرحمن، في السنوات التالية مباشرة، بسط سيطرة فعلية على الثغور. ففي الثغر الأدنى تجلّى ذلك باستسلام بطليوس له عام ٩٣٠ على يدي أحد أحفاد ابن الجليقي. ثم في الثغر الأوسط احتيج إلى سنتين من الحصار قبل أن تستسلم طليطلة عام ٩٣٢. أما في الثغر الأعلى، فقد تظاهر التجيبيون منذ البداية بأنهم أتباع لعبد الرحمن وأنهم صادقو الولاء نسبياً. ومع ذلك، فقد مال صاحب سرقسطة عام ٩٣٧ بولائه لملك ليون ولم يستعد عبد الرحمن سيطرته على الثغر الأعلى إلا بعد حملة عسكرية على المنطقة وحصار سرقسطة.

شهدت السنون العشرون الأوائل، من عهد عبد الرحمن، إرساء وحدة الأندلس من جديد، كما كانت بالغة الأهمية لما تحقق فيها من انتصارات على مملكتي الشمال المسيحيتين: ليون ونبرة. وقد يكون ضعف هاتين الدولتين، من بعض الوجوه، صدىً لانهيار الامبراطورية الكارولنجية، أو ربما كان حكامهما، في هذه الحقبة، أقل كفاءةً من بعض أسلافهم وخلفائهم. لا ريب في أن عبد الرحمن استطاع، بفضل حملتين جردهما عام ٩٢٠ وعام ٩٢٤، أن يضع حداً لغارات المسيحيين على المناطق الإسلامية. غير أن النفوذ الإسلامي أوقف في عهد راميرو الثاني من سنة ٩٣٢ إلى سنة ٩٥٠ (من المناسب الاكتفاء بذكر ليون، عند الحديث عن مملكة أشتوريش، وليون على وجه التحديد).

بلغ راميرو ذروة النجاح عام ٩٣٩ عندما سار عبد الرحمن إلى ليون على رأس جيش أضخم من المعتاد، زعم أنه قارب المائة ألف مقاتل؛ فلقيه راميرو في شمنقة، جنوبي بلد الوليد Valladolid الحالية؛ وبعد بضعة أيام من المناوشات أجبرت قوات المسلمين الثقيلة على الهرب، وقُتل منهم خلق كثير بسبب الخندق الذي كان راميرو قد حفره وراء صفوفهم. لم تكن هذه الكارثة العسكرية كارثة قاصمة، ولكنها كانت ضربة قاسية لهيبة

عبد الرحمن. وقد استغل راميرو نجاحه هذا لإعادة توطين المسيحيين في نواحي شمنقة. إلا أنه ما لبث أن شُغل بقمع محاولة قشتالة انتزاع استقلالها، فاستعاد عبد الرحمن بسرعة قوته العسكرية ونفوذه السياسي.

بعد موت راميرو، أضعفت نزاعات داخلية الدول المسيحية كثيراً، وشهدت سنوات ما بين ٩٥١ ـ ٩٦١ تعاظماً في قوة عبد الرحمن ونفوذه. كان ملك ليون وملكة نبرة وكونتات قشتالة وبرشلونة يعترفون بالولاء لعبد الرحمن وخلفائه وبهيمنتهم، ولم يكن هذا الاعتراف قضية شكلية محضة، بل كان يصحبه دفْع جزية سنوية. وكان عدم الدفع يؤدي إلى غزوة تأديبيّة. وقد هدم خلال هذه المدة ذاتها عدد من المعاقل، أو سُلّم للمسلمين. وهكذا غدت سيطرة المسلمين على شبه جزيرة ايبيريا، من نحو العام ٩٦٠ إلى نهاية القرن، أشمل مما كانت عليه في أي وقت آخر سابقاً كان أو لاحقاً.

إن هذا يدعونا لأن نأخذ بعين الاعتبار وجهة النظر التي عبَّر عنها توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» (Viii 351)؛ وهي أن إخفاق عبد الرحمن الناصر والمنصور في استكمال فتح شبه الجزيرة، في هذه الحقبة التي شهدت تفوقهما العسكري، يمثل إنحسار المد ـ أي نهاية التوسع الاسلامي في هذا الاتجاه، وبداية الاسترداد المسيحي. إن مناقشة القضية ستبرز بعض الملامح الهامة في اسبانيا الأموية. فقد كان احتلال شبه الجزيرة احتلالاً كاملاً، بمعنى من المعاني: لأن الزاوية الشمالية الغربية كانت داخلة ضمن مملكة ليون التي اعترفت بسيادة عبد الرحمن. ومع ذلك، كان الاحتلال غير مكتمل لاعتبارين: أولهما أن المسلمين لم يرغبوا في الاستيطان في هذه الأراضي الشمالية، والثاني أن الحكام المحليين لم يتحوّلوا، من أتباع يعترفون بسيادة الدولة الأندلسية، إلى زعماء جماعات من أهل الذمة.

يعود عدم استيطان المناطق الشمالية إلى أسباب شبيهة بالتي أشرنا إليها سابقاً عند الحديث عن فقدان الحماسة لمتابعة الغارات داخل فرنسا، بعد هزيمة العام ٧٣٢، والحديث عن الإخفاق في مواصلة الضغط على شمال غرب شبه الجزيرة، في أواسط القرن الثامن. إذ يكاد يكون من المؤكد أن المناخ لم يطب للعرب؛ فكثيرون منهم كانوا من أهل الحضر الذين ألِفوا مدن الشمال صغيرة وخالية من وسائل الراحة. ولقد زُعم أن العرب لم يطب لهم

المقام إلا حيث ازدهرت أشجار الزيتون. أما البربر، الذين سبق لهم أن استوطنوا مناطق من الشمال الغربي فقد قاسوا قبل نزوحهم عنها تجارب بائسة بقيت ذكراها من غير شك ماثلةً في أذهانهم. إذ جعلت صعوبة الحياة، فضلاً عن عداء السكان المحليين، وبخاصة أهل الجبال، استيطان هذه المنطقة أمراً غير مغرٍ. أما في المناطق التي لا سلطة فيها لأيٍّ من الفريقين، أو القليلة السكان، فكان نصارى الاسبان هم الأكثر استعداداً لتحمّل أعباء الاستيطان من جديد.

إن التعامل مع كيانات سياسية تابعة، ضمن نظام هو إلى النظام الإقطاعي أقرب منه إلى النهج الاسلامي التقليدي في الحكم، قد يفسره القول بأن قوة المسلمين كانت تكفي فقط لفرض نوع من التبعية (الولاء)، لا لفرض نظام الذمة الاسلامي كاملاً. إلا أنه من غير الواضح، بأي شكل من الأشكال، أن هذا الزعم له ما يبرره. بل لعل الأرجح أن الأفكار العربية والإسلامية التقليديّة أثبتت، في كثير من المواضع، أنها أقلّ قبولاً من الأفكار الاسبانية المحليّة في معالجة المشكلات الخاصة بحدود الأندلس الشمالية.

إن فكرة الحرب المقدسة أو الجهاد[1]، كما أشرنا سابقاً، كانت ممتازة لتوحيد القبائل العربية وتوجيه طاقتها نحو التوسع الضخم الذي تحقَّق في القرن الأول للهجرة، ولكن هذا المفهوم كان، حتى في المشرق، غير ملائم لمبدأ تسير على هَدْيه امبراطورية ضخمة في تعاملها مع جيرانها. وفي الغرب، أدى انقسام مسلمي شمال إفريقيا فيما بينهم إلى زيادة المشكلات تعقيداً.

لقد استغل عبد الرحمن، بلا ريب، فكرة الجهاد في دعوته للرجال إلى الالتحاق بالجيش، لكن الأرجح أن الحافز الأول بالنسبة إلى أكثرية جنده كان مادياً لا دينياً. وطبيعيّ أن يُضْفي وجود معاقل استراتيجية أهمية خاصة على العلاقات بين أصحاب تلك المعاقل وأسيادهم الإقطاعيين. غير أن التقليد السياسي الإسلامي، الذي كان أكثر اهتماماً بعلاقات الجماعات السياسية بعضها ببعض، لم يكن لديه ما يقوله بصدد هذه القضيّة. وعندما سنذكر لاحقاً أن كثيرين من زعماء المولدين، أو الإسبان المسلمين، كانت تربطهم ببعض

(١) راجع: Mantgomery Watt, islam and the intgrotion of society. London,1961, 1588.

الأسر المسيحية الارستقراطية أواصر الرحم، لن يثير استغرابنا أن نرى سادة المعاقل يرتبطون فيما بينهم بعلاقات قامت على أسس إقطاعية لا دخل للدين فيها. وباختصار: لقد باء بالفشل تكييف المفاهيم السياسية الإسلامية الخالصة مع وضع كانت فيه الحصون والنبلاء السمة الاساسية لأسباب جغرافية إلى حد بعيد، وهذا الفشل قد يفسر على سبيل التصور بأنه عائد إلى فقدان الحماسة الدينية؛ إلا أنه قد يكون أقرب إلى الواقع التسليم بأن الحكام المسلمين، بعد الحقبة الأولى، لم يراعوا، في تصرفهم كسياسيين، أحكام الدين في أغلب الأحيان. وذلك على الرغم من الزعم القائل بأن الإسلام دين سياسي. لقد كان لهؤلاء حتماً قدر من الحرية في مجال استخدام السلطة السياسيّة، إلا أنه، بالنسبة لأكثريتهم، كانت مصلحة الدولة تتقدم على كل الاعتبارات الأخرى. وفي غربي أوروبا، إبّان القرن العاشر، لم يكن لهم بد من تطبيق المبادىء والأعراف التي وجدت ناجعة هناك على الصعيد السياسي.

إن أهم ظاهرة تلفت الانتباه، خلال تأمل السياسة التي انتهجها عبد الرحمن في شمال افريقيا، هي قيام الدولة الفاطمية، أولاً في تونس عام ٩٠٩، ثم في مصر عام ٩٦٩. لقد كان هذا الأمر، من بعض الوجوه، انتصاراً للبربر الحضريين على البدو، بينما كان الفتح العربي الأول انتصاراً للبربر البدو على القبائل الحضريّة بتأييد من العرب. ومع ذلك، فإن هذا لم يكن القصة بأكملها. إن نجاح الفاطميين العسكري والسياسي جاء مرتبطاً باعلان مجموعة جديدة من الأفكار الدينية. وهي أنه إذا اضطلع بالتبشير بها داعٍ متحمّس، أمكنها كسب التأييد الفعّال من أكثرين من السذّج، وتحويلهم إلى مقاتلين أكفاء. توصف هذه الأفكار، من الناحية اللاهوتية (التيولوجية)، بأنها الشكل الاسماعيلي للمذهب الشيعي(٢). وهو يبشر بأن الجماعة الإسلامية لها زعيم معيّن أو إمام - كان الإمام في تونس رجلاً يدعى عبيد الله - متحدر من سلالة النبي محمد (ﷺ) وهو بصفته الإمام الحق، كان ملهماً ومؤيداً من لَدُن الله. فكانت النتيجة السياسية لهذه الأفكار خلع الحكام القائمين (لأنهم ليسوا زعماء الجماعة الاسلامية الحقيقيين) وإحلال إدارة أوتوقراطية محلهم تخضع للإمام الحقيقي. ومنذ أن بدأ الفاطميون حكمهم في القيروان ادعوا السيادة المطلقة على كل أقطار

(٢) راجع: Mantgomery Watt, islamic philosophy and Theology, Edinburgh 1962, 100-103.

العالم الإسلامي بجديّة فاقوا بها جميع من ادعى ذلك قبلهم. وأرسل إلى معظم أجزاء الامبراطورية العباسية دعاة حولوا ببراعة استياءها إلى تأييد للفاطميين.

ربما أمكن استغلال كثير من النقمة التي كانت تضطرم بها اسبانيا آنذاك لصالح الفاطميين. كما أن انتهازية ابن حفصون دفعته إلى إعلان ولائه للفاطميين عند تسنُّهم السلطة، ولفت اهتمامهم بذلك الى اسبانيا. كان كثير من البربر الذين استوطنوا اسبانيا من القبائل الحضرية، وكان من المتوقع أن يرحبوا بأفكار دينية شبيهة بالتي كانت تلقى التأييد من البربر الذين ناصروا الفاطميين. وكان حادث جرى في ثغر الأندلس الأوسط عام ٩٠١ قد أعطى نذيراً باحتمالات من هذا النوع. إذ التفّ بربر ناقمون حول رجل ادعى بأنه المهدي وسار بهم ضد سمورة التي كان النصارى قد استوطنوها من جديد؛ غير أنه هزم على يد ملك ليون وتلاشت دعوته. يبدو أن للعرق أو التقاليد أثراً كبيراً في مثل هذه الأمور. وبالفعل كان التعلُّق برجال الدين سمة مألوفة في حياة شمال افريقية الدينية، لكن الأيبريين كانوا أكثر اهتماماً بأن يروا قوى خارقة غير متجسدة في أشخاص معينين، تعمل نيابة عنهم. ويميّز اميريكو كاسترو بين اعتقاد الفرنسيين والانكليز بأن لَمْس ملكٍ مسيحي يمكن أن يشفي من السلعة (عقد درنية Scrofula)، واعتقاد الإسبان بقوة شنت ياقب القريبة الملموسة التي تمنح الرجال النصر، وهي قوة غير متجسدة في أشخاص ولكنها قد تؤثر بوساطة أشياء جامدة[٣] وما دامت هذه حال الاسبان المسلمين (المولدين)، فليس هناك من خطر حقيقي يتهدد الأندلس من الدعاية الفاطمية، لكن ربما لم يكن ذلك واضحاً لعبد الرحمن الثالث.

لم تختلف الحوادث الجارية آنذاك في شمال إفريقيا اختلافاً كبيراً عما كان يجري على الحدود الشمالية. ففي البدء عرفت الأندلس عهداً من التوسع قَبِل خلاله العديد من الإمارات الصغيرة بالتبعية الامويّة؛ وفي نحو العام ٩٣١، أعلن القسم الأكبر من الإقليم الممتد من الجزائر حتى سجلماسة ولاءه لعبد الرحمن إثر تحقيقه عدداً من الانتصارات؛ إلا أن اهتمامه تحوّل بعيد ذلك عن شمال إفريقيا بسبب السياسة العدوانية لراميرو الثاني ملك

(٣) The Structure of Spanish History, 167-9 راجع ص ١٤٩.

ليون، ثم لم يمض وقت طويل على موت راميرو، حتى شرع المعز الفاطمي (٩٥٣-٩٧٥) في العمل بقوة على التوسع. وبعد حملة قادها جوهر عام ٩٥٩، لم يتبقَّ لعبد الرحمن سوى طنجة وسبتة، وبقيت الأمور على هذه الحال حتى أواخر عهد الحكم الثاني (٩٦١-٩٧٦). ثم عزم المعز على حشد طاقاته للتوسع باتجاه الشرق، فافتتُحت مصر عام ٩٦٩، وانتقل الحكم الفاطمي إلى هناك عام ٩٧٢. منذ ذلك الحين، تضاءل تأثير الفاطميين في المنطقة الممتدة من تونس حتى مراكش. واستعادت حملات أرسلت إلى شمال افريقيا بقيادة القائد الأموي غالب عامي ٩٧٣ و٩٧٤، بعض المناطق المفقودة، واحتفظ الأمويون حتى بدء تدهور سلطتهم المركزية بموطىء قدم هام في شمال افريقيا.

إن أهم حدث فريد عرفه تاريخ الأندلس الداخلي إبان حكم عبد الرحمن الثالث قد ارتبط بالتهديد الفاطمي. إنه اعلان ذلك الحاكم نفسه عام ٩٢٩ خليفة وأميراً للمؤمنين، واتخاذه لقب «الناصر لدين الله». وهو، بدعواه تلك، لم يؤكد حقه الشامل في حكم المسلمين، بل استقلال حكام الأندلس عن أي سلطة سياسية إسلامية عليا. وكان في وسعه أن يدعم هذه الدعوى مشيراً إلى تحدره من خلفاء دمشق. بل قبل ذلك تلقب أمويّو الأندلس بأبناء الخلائف. وهكذا لم تكن الدعوى موجهة ضد العباسيين، بل كان هدفها مواجهة ادعاء الفاطميين وإعطاء حكام شمال افريقية الصغار بعض السند الديني يبررون به خضوعهم لسلطان أمويي الأندلس.

كان سمو المنزلة الناشىء عن اتخاذ هذا اللقب في محله، نظراً لنجاح سياسة عبد الرحمن. غير أن إمعان الحاكم في ابتعاده عن رعيته لم يكن سببه على الأرجح اتخاذه لقب خليفة، بل نجاحه في كل الميادين وازدهار عهده. وربما أسهم في إحداث التحوّل مجرد ضغط من جهاز الحكم، شبيه تماماً بالذي دفع ببعض الخلفاء الأمويين المتأخرين في الشام إلى التفكير في تقليد أكاسرة الفرس من بعض الوجوه. وهكذا ليس مستغرباً أن يقال ان عبد الرحمن الثالث غدا أكثر استبداداً في أواخر سني عهده.

ليست بنا حاجة إلى الإفاضة في الحديث عن عهد ابن عبد الرحمن الثالث، الحكم الثاني (٩٦١-٩٧٦)، الذي تلقب بالمستنصر بالله. فقد بقيت السلطة المركزية التي أنشأها أبوه دون أن تمس. وهكذا استمرت أوضاع الأندلس، الخارجية والداخلية على السواء، كما

كانت عليه تماماً. فقد قضى جيش بقيادة غالب عام ٩٧٥ على محاولة قامت بها ممالك ليون وقشتالة ونبرة لتعزيز استقلالها. و كان القائد نفسه، كما سبقت الإشارة، قد شرع قبل ذلك في إعادة النفوذ الأموي الى شمال إفريقيا. أما على الصعيد الداخلي، فيبدو أن الفقهاء أصبحوا أكثر أهمية إلا أن موضوع الفقهاء برمته يصعب بحثه. وسنعرض له فيما بعد بشكل أوفى. عندما توفي الحكم الثاني في العام ٩٧٦ كان سلطان دولة الأمويين وازدهار مملكتهم ما يزالان في الأوج، ولم يكن هناك ما يدعو للتنبؤ بالانحطاط المفاجيء الذي طرأ بعد عام (١٠٠٠).

٢ ـ الأساس الاقتصادي

بعد هذا الوصف المقتضب لأبرز الحوادث التي وقعت في عهد عبد الرحمن الثالث وابنه، آن لنا أن ننظر في أهم القضايا المطروحة. علينا أن نسأل بادىء ذي بدء: ما الذي يجعل من هذه الحقبة «عصراً عظيماً»؟ وعندما نعجب به، فبأي شيء نعجب؟ أبتعزيز السلطة السياسية والثراء؟ أم بالمباني الرائعة؟ أم، وراء ذلك كله، ربما كان نهضة سريعة للفكر الانساني نشأت عن الازدهار، وتجلت في الفن والعمارة والأدب؟

ليست هذه بالاسئلة التي يمكن الإجابة عنها بسهولة. إن إثارة مثل هذه الأسئلة، وتركها من دون إجابة، هما في الحقيقة، من أهداف هذا الكتاب. والأسئلة المشار إليها الآن ستدخل في إطار معظم ما تبقى من دراستنا لإسبانيا الإسلامية. إلا أننا ننصرف الآن إلى النظر في قضية معينة هي أساس ازدهار الخلافة الأموية المادي.

كانت زراعة الأندلس كلها تقريباً زراعة بعلية. وكان ذلك كل ما يمكن عمله في الهضبةالوسطى. أما في الجنوب، حيث توجد اليوم مقاطعة اندلثيا Andolucia، فقد كان الري ممكنا. وهذا لم يبتكره العرب بل يبدو أنهم طوروه كثيراً، وربما أدخلوا تقنيات مطوّرة أتتهم من المشرق.

لقد أصبح بالإمكان أن تُجنى محاصيل جديدة بفضل مستوى أعلى من المهارة والتقنية. ويسود الاعتقاد بأن العرب لم ينقلوا إلى اسبانيا زراعة البرتقال وأصنافاً عديدة أخرى من الفاكهة والخضار فحسب، بل نقلوا أيضاً زراعة الأرز وقصب السكر والقطن.

كانت الأندلس من الناحية الزراعية أكثر ازدهاراً من معظم الأقطار الإسلامية الأخرى. كما كانت غنية بالمعادن. ومن المرجح أن أساليب الرومان في استخراجها قد استمرت. ومما لا شك فيه أن اسبانيا المسلمة قد ورثت عن القوط أساليب مهمّة في صنع المعدنيات الفنية، ويبدو أن شيئاً من هذا لا يزال مزاولاً في الوقت الحاضر.

إن مأثرة الاسلام الخاصة التي يجب البحث عنها: هي في ميدان التمصير بخاصة، أي في نمو المدن وما جرى فيها. ففي الأصل كان الإسلام دوما دين ابن المدينة، وليس دين ابن الريف. وقد نشأ في مكة التي كانت مركزاً تجارياً ومالياً مزدهراً. وعلى الرغم من أن قوافل التجار المكيين كانت تجوب صحارى الجزيرة العربية أو سهوبها، لم يُعْنَ الدين الاسلامي كثيراً بالصحراء، وقلما كان بدو الصحراء أكثر المتحمسين بين المسلمين. وهو، إن أمكننا القول، أقل صلة بالفلاح. والتقويم الإسلامي الرسمي المؤلف من اثني عشر شهراً قمرياً، أو ٣٥٤ يوماً، دليل شاهد على ذلك. وهو تقويم قد لا يحتمله دين ريفي لمدة عام واحد.

لقد انحطت الحياة البلدية في القرن السادس في ظل القوط، وظهرت طبقة من أصحاب الإقطاعات الواسعة الذين استأثروا بالقسط الأوفر من السلطة والنفوذ في البلاد. إلا أن قدوم العرب، حاملين معهم خبرتهم الواسعة التي عرفوها بالمشرق في مجال الإدارة البلدية، قد أدى إلى قلب جزئي للمسار بعثت فيه حياة المدينة بشكل تدريجي. وعلى الرغم من ضآلة نصيب العرب في حقل المؤسسات الديمقراطية، فالظاهر أنهم رعوا شعوراً أصيلاً بالمواطنية. كان النظام مفروضاً بشكل تام، وكان ثمة موظفون يراقبون الأسواق ويمنعون الغش. كما نشأت نقابات للحرفيين عرفت فيها رتب موازية لمعلم وصانع (عامل مياوم) ومتعلم، وكانت منظمة بعناية. كان هناك خانات توفر الإقامة المناسبة للتجار المتنقلين وبضائعهم. وهكذا وجد أساس راسخ أو أسباب اقتصادية لنمو المدن؛ ولم يكن المسلمون، بحال من الأحوال، غافلين عما توفره المدن من فرص لرعاية الأدب والموسيقى وغيرهما من النشاطات الفنية والفكرية.

ربما كان تشجيع التجارة، الناشىء عن الخلق الإسلامي العام حقاً، المصدر الأساسي لازدهار الأندلس. إذ لم يكتف التجار باستخدام طرق شبه جزيرة إيبيريا البرية

ودخول فرنسا (التي كانت تمر عبرها تجارة رقيق ضخمة)، بل يكاد يكون من المؤكد أنهم نموا إلى حد كبير العلاقات التي كانت للقوط بشمال إفريقيا. غير أن الأهمية الدقيقة لعلاقات الأندلس بشمال إفريقيا، وهي التي شدد عليها بروفنسال، لم تزل غير واضحة تماماً، وتستحق مزيداً من الدرس. لقد تسبب خطر الغزاة البحريين الأردمانيين ببناء أسطول بحري، فازدهرت نتيجة لذلك تجارة بحرية ربطت الأندلس مباشرة بتونس ومصر، وشاركت فيها أيضاً سفن من هذين القطرين.

كانت الصناعات المدينية تلبي بالطبع حاجات السكان المحليين بصورة رئيسة. لكن ازدياد السكان ونمو التجارة أديا أيضاً إلى نشوء سوق للأدوات الكمالية في الأندلس والخارج. لقد استخدمت المهارات والأساليب الموروثة ونميت مهارات وأساليب جديدة. واشتهرت الأندلس بأقمشتها الرائعة، كما أنتجت الفراء والأدوات الخزفية.

إنه لمن المفيد أن نلاحظ أن هذه الصورة العامة للتأثير الاقتصادي الإسلامي في إسبانيا تؤكدها دراسة الكلمات العربية في اللغة الإسبانية الحديثة. هناك عدد كبير من هذه الكلمات، إلا أن المهم هو ملاحظة قطاعات الحياة التي تنتمي إليها. إذ الكثير منها متصل بالتجارة وبمختلف وجوه النشاط الاقتصادي المتفرعة عنها مثل: السفر والموازين والمقاييس وحفظ النظام في الأسواق وفي المدينة بعامة. مثال مألوف على ذلك: كلمة Aduana (في الفرنسية Douane) التي تعني الجمرك وأصلها العربي الديوان. وهناك قطاع آخر تكثر فيه الكلمات العربية هو قطاع البناء المنزلي، والكلمات فيه على الأغلب أسماء لأقسام المنزل أو أثاثها. وهي تدل على درجة من الرفاهية تتخطى الضروريات المحضة. وفي قطاع الريّ عدد من الكلمات العربية، كما أن هناك العديد من أسماء الفاكهة والخضار وأنواع الأطعمة الأخرى، ولا يستثنى من ذلك شؤون الجيش ومفردات من مختلف الصناعات والحرف. والأكثر لفتا للنظر بضع كلمات مثل كلمة jarifo (من العربية «شريف» أي مزخرف على نحو يعوزه الذوق) التي قد تعتبر ناشئة عن درجة من الحذلقة المدنية في تقدير الشخصية[٤]. وقد لخص القضية مؤرخ اقتصادي غير مختص بتاريخ إسبانيا

---

(٤) من أجل هذا البرهان على اللغة أنظر:

Castro, Structure of Spanish History, 96-100

وراجع: . T.W. Arnold and A. Guillaume (edd) the legacy of islam Oxford 1931,19 -24

وحدها قائلاً: «كان على الشمال، إذا ما أراد الأفضل في العلم والطب والزراعة والصناعة أو العيش المتحضر، أن يذهب إلى إسبانيا ليتعلّم(٥)».

أخيراً ينبغي أن يطرح السؤال: هل كان هناك توتر لا يمكن تفاديه بين حضارة جنوب إسبانيا المدنية القائمة على أساس تجاري وحضارة الشمال الزراعية والرعوية بصورة رئيسة. ولكن من دون إعطاء جواب. كان لاقتصاد الشمال وخصائصه الجغرافية، ما جعل الإقطاع أفضل وسيلة لتوفير قدر من الأمن، مما دفع حتى المسلمين إلى تبنيه. أما الحضارة الإسلامية، فكان لها أساسها المادّي المناسب المتمثل في الاقتصاد المتنوع الذي يجمع بين الزراعة البعليّة المتوسطية والصناعة والتجارة. هل نحن على حق إذا ما اعتبرنا أن الصراع بين المسيحيين والمسلمين يحمل في ثناياه هذا التوتر القائم بين نظام سياسي متناسب مع اقتصاد بدائي، وآخر متناسب مع اقتصاد مديني وتجاري أكثر تقدماً؟ هل كان أي من النظامين الحضاريين قادراً على استيعاب النمط الآخر من الأقتصاد؟

٣ ـ الحركات الاجتماعية والدينية

لسوء الحظ، لا يعرف قدر ما ينبغي، عن الحركات الإجتماعية والدينية في الأندلس. وما سيقال هنا، وعلى الرغم من اتفاقه مع الآراء السائدة عموماً بين العلماء المعاصرين، لا يستند إلى أيّ دراسة شاملة للمصادر، وإنما إلى عدد قليل نسبياً من الوقائع التي اتفق أن لاحظها العلماء. بعد هذا التنبيه يمكننا أن نقدّم نظرة عامة عن مختلف العناصر البشرية التي تألف منها المجتمع الأندلسي في القرن العاشر.

في الامكان البدء بدراسة البربر لأنهم نسبياً أسهل تناولاً. ويبدو أن معظمهم متحدر من الحضر لا من البربر البدو. وقد انضم القسم الأكبر منهم على الأرجح إلى الطبقة العاملة في الريف، في حين توجّه عدد ضئيل نحو المدن وتعاطى مهنًا وضيعة. ومع ذلك اشتهر واحد أو اثنان منهم في العلوم الدينية. كانوا جميعاً مسلمين؛ وبعض أسلافهم

(٥) H. Heaton economic history of Europe 2nd ed NewYork 1948 - 78

اعتنقوا الإسلام طمعا، من غير شك، في المشاركة في الفتوحات وما توفره من غنائم. أما الذين قدموا إلى الأندلس بعد موجة الفتح الأولى، فلربما كان العامل الاساسي الذي اجتذبهم هو مستوى من العيش أعلى، أو لعله قدر أكبر بقليل من الأمان. وما أن استقروا في الأندلس حتى ظهرت الحاجة الى التضامن مع مختلف المسلمين، وبخاصة العرب، لمواجهة قدر من العداء، من جانب الذين لم يعتنقوا الإسلام من أهل البلاد. ربما كان هذا، إلى حد بعيد، السبب في أن البدع، التي استفحل أمرها في شمال إفريقيا، لم تمد لها جذوراً في إسبانيا. لقد جاءت تعاليم الخوارج في شمال افريقيا تعبيراً عن شعور العداء الذي أحسّ به البربر البدو ضد العرب. فلذلك لم تجتذب البربر الحضريين الذين كانوا آنذاك قد استوطنوا الأندلس، وأدركوا الحاجة إلى مؤازرة العرب. وربما كان المذهب الشيعي المتمحور حول فكرة الإمام أو الزعيم المحاط بهالة قدسية، أكثر اجتذاباً لهم، إلا أنه، في هذه الحال أيضاً، قد تكون الحاجة إلى التضامن العربي البربري هي التي منعتهم من الانسياق وراء أيّ زعيم يمكن أن يفرق بينهم وبين العرب.

وعلى الرغم من أن العرب كانوا جزءاً صغيراً من سكان الأندلس، فقد أضفوا صبغة معينة على الحضارة بكاملها. ولكن هنا نصادف واحدة من المشاكل الرئيسة في تاريخ الحضارة الإسلامية في إسبانيا. ما هو المدى الذي بلغه تأثير العرب الديني والحضاري؟ ما هي الأشكال المحددة التي تجلى بها؟ وكيف بلغ هذه الدرجة من القوة؟ من السهل أن نفهم، بوجه عام، أسس التأثير العربي. ففي المشرق اعتبر عصر الخلافة الأموية في الشام أحد عهود السيطرة العربية. وذلك على عكس العصر العباسي الذي سيطرت فيه العناصر الفارسية. وقد ظلت الأندلس ولاية تابعة للخلافة الأموية في الشام من الفتح إلى عام ٧٥٠. ثم حكمتها الأسرة الأموية لمدة قرنين ونصف القرن من الزمان. إلا أنه كان هناك أكثر من ذلك بكثير، أكثر من مجرّد واقع الحكم. فقد كان العرب يتميزون بالعصبية الشديدة أو الاعتداد بالنفس. ومن شأن ذلك، إذا أضيف إلى وضعهم الاقتصادي الأفضل - إذ استوطنوا الأراضي الأكثر خصباً - من شأنه حتماً أن يدفع فئات السكان الأخرى إلى الإعجاب بهم ومنافستهم.

في أول الأمر، كان الذين يعتنقون الإسلام من غير العرب يدخلون في ولاء أفراد من

القبائل العربية، وغالباً ما كانوا يتخذون أنسابهم. ثم تنسى مع الزمن الحلقة التي بدأ عندها تزوير النسب، ويشرع الموالي في اعتبار أنفسهم عرباً صرحاء.

يتجلّى استعراب إسبانيا هذا في مجالات متعددة: في تسمية المسيحيين الذين عاشوا في ظل الحكم الإسلامي بالمستعربين، وفي الاهتمام بالأنساب العربية وغيرها من الأمور المتعلقة بأصول العرب، وفي سيطرة المذهب الفقهي المالكي المتميز بطابعه العربي، وقبل كل شيء في انتشار اللغة العربية. ليس واضحاً أن العرب الفاتحين والمستوطنين الأولين قد حملوا معهم قدراً كبيراً من الحضارة. وما كان على الأرجح أهم من ذلك هو بقاؤهم على اتصال بالبلاد الناطقة باللغة العربية في الشرق الأوسط، وتمكنهم، بفضل ذلك، من الإفادة من الرقي الحضاري الذي تحقق هناك.

كان المولدون، أو المسلمون المتحدرون من أصل إيبري، أكثر بكثير من العرب الصرحاء. ومع مرور الزمن، أقبل كثير منهم على اتخاذ أنساب عربية صريحة؛ وبالفعل ادّعى الأديب ابن حزم أنه متحدر من جد فارسي مستعرب. إلا أن التشويش الناشيء عن مثل هذه الأنساب الموضوعة لم يكن له خطر من أي وجهة نظر عمليّة. فالنسب لم يكن يعتبر إلا من ناحية الأب؛ وبما أن العرب الأوائل أقبلوا على الزواج من النساء الأيبريات من غير قيود، فلم يبق، قرابة القرن العاشر الميلادي، فوارق عرقية واضحة بين كل من العرب والمولدين. لهذا لم يعد من المستغرب أن يذوب الفريقان شيئاً فشيئاً ويتحدا في كتلة واحدة.

لا يعرف الكثير بالتفصيل عن أسباب اعتناق مثل هذا العدد الكبير من سكان شبه جزيرة إيبيريا للدين الإسلامي. ربما كان للأحوال السائدة آنذاك شأن في ذلك(٦). فقد كان، بين فئة القوط الحاكمة والسلطات الإكليركية، قدر كبير من التعاون، بل من التواطؤ، جعل الحياة عسيرة جداً بالنسبة لأولئك الذين لم يقبلوا - بسبب مادي أو لاهوتي - كل قرارات رجال الدين. وربما كان بين هؤلاء كثير من الرقيق وبقايا الوثنيين؛ لكن من الممكن أيضاً

(٦) راجع: T.W Arnold, The preaching of islam, 3rd ed. London, 1935, 131- 4.

أن تكون بقايا المعتقدات الآريوسية التي اعتنقها القوط لمدة طويلة (وهي القائلة بأن المسيح أكثر بقليل من إنسان) قد مهدت السبيل من الناحية الفكرية لاعتناق الإسلام. أما بالنسبة إلى المسيحيين من طبقة النبلاء وما دونها والطبقة الوسطى من سكان المدن فمما لا شك فيه أن هناك خليطاً من الحوافز الدنيوية والدينية. وربما احتلت الرغبة في الحصول على الفوائد الاجتماعية التي يوفرها الإسلام، والإعجاب بالحضارة المرتبطة به محلا بارزاً بين تلك الحوافز.

ومع ذلك، وبعد تبرير كل الوقائع الحاصلة، يبقى من المستغرب تقبّل مثل هذه الأعداد الضخمة من سكان إسبانيا للحضارة الإسلامية. فمن ناحية، كان أسلاف العرب، قبل فتح إسبانيا بقرن واحد، يعيشون حياة خشنة في بوادي الجزيرة العربية، ولم يكن في حياة الفاتحين الأولين متسع لبلوغ مستوى حضاريّ رفيع. ومن ناحية أخرى كان سان إيزودورو (المتوفى عام ٦٣٦) قد أسس في إشبيلية تقليداً علمياً جعل منها واحداً من المراكز التي كان لها الصدارة في أوروبا المسيحية. مع ذلك أهمل هذا التقليد الإيزودوري ليحلّ محله تقليد العرب وأدبهم. كيف السبيل الى تفسير ذلك؟ هل أدى ارتباط الدين بالحكام الى عزلهم عن عامة الشعب؟ أم كانت الثقافة الإيزودورية دائماً حكراً على حفنة من الناس؟ أم كان هناك عامل آخر لسنا على علم تام به؟

يبدو جلياً أن المولّدين لم يحتفظوا بمميزات إيبريه خاصة كانت موضع اعتزازهم. وقد قام المستشرق الهنغاري الكبير إينياس جولدزيهر، بعد دراسته الحركة الشعوبية في العراق وفارس، بتفحص مواد تتعلق بإسبانيا عله يجد لها آثاراً هناك. ففي المشرق، كانت تلك حركة أدبية هاجمت تفوق العرب المزعوم وأشادت، مقابل ذلك، بمآثر الشعوب الإيرانية. إلا أن كل ما استطاع جولدزيهر العثور عليه اثنان من قضاة وَشْقة عاشا في أوائل القرن العاشر، وتحمسا لنصرة قضية المولدين، ورسالة أدبية من منتصف القرن الحادي عشر تكرر حجج الكتاب الشعوبيين المشارقة[7]. والخلاصة أن المولدين، على الرغم من

(٧) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesells-chaft liii (1833),601-20. القاضيان ذُكِرا في الصفحة ٦٠٥ والعبارة المستعملة هي: «شديد العصبية للمولدين. في الرقم «٢» ينبغي أن يكون العدد «١١٤٧».

أنهم كانوا يضيقون ذرعاً بادعاء العرب التفوق، إلا أنهم لم يكن لديهم شيء ثابت يواجهونه به.

لقد أظهرت الفئة التي تلي المولدين من حيث الأهمية، وهم المستعربون أو النصارى الذين عاشوا في ظل الحكم الإسلامي، أظهرت الافتتان نفسه بما جاء به العرب. وفي العام ٨٥٤ وصف كاتب مسيحي الوضع على النحو التالي:

«إن شبابنا المسيحيين، بمظهرهم الأنيق وفصاحتهم، متصنعون في ملبسهم ومركبهم، ومشتهرون بعلوم الوثنيين؛ وهم، بسبب شغفهم بالفصاحة العربية، يتهالكون على كتب الكلدانيين (أي المسلمين)، ويلتهمونها ويناقشونها بحماسة، ويُشهرونها بثنائهم عليها، مستخدمين، في ذلك، كل ساحر من البيان، جاهلين كل شيء عن روعة أدب الكنيسة، ناظرين بازدراء إلى أنوار الكنيسة التي تفيض من الجنة. يا للأسف! إن المسيحيين يجهلون تماماً شريعتهم الخاصة، واللاتين قليلو الأكتراث بلغتهم إلى درجة لا نكاد نجد معها بين جمهور المسيحيين أجمعين واحداً في الألف يستطيع أن يكتب رسالة مفهومة يستفسر فيها عن صحة صديق له، في حين أن في وسعك أن تجد حشداً لا يحصى من فئاتهم كافة يستطيعون أن يسردوا، سرد العالم المطّلع، نتاج المراحل المتألقة من تاريخ اللسان الكلداني (العربي). بل إن باستطاعتهم أن ينظموا القصائد ذات الروي الموحد التي تكشف عن مستوى رفيع في الجمال، ومهارة في التصرف بالعروض تفوق مهارة الوثنيين أنفسهم[(٨)]»[(*)].

إن هذه الفقرة تظهر بوضوح إلى أيّ مدى وصل نصارى الأندلس في إعجابهم بالحضارة العربية حتى في حال بقائهم على النصرانية. إلا أنه من المسلم به طبعاً أن هذا الوصف ينطبق بصورة رئيسة على سكان المدن؛ وقد لا تكون نسبة عالية من المستعربين في عداد هؤلاء. إن استئثار اللغة والشعر العربي بالنصيب الأوفر من الاهتمام يبيّن أن

(٨) Alvar, Indiculus Luminosus,&35

عن Arnold, Preaching of Islam, 137f

(*) هناك اختلاف في بعض فقرات هذا النص المنقول عن اللاتينية بين ترجمة وات الإنكليزية وترجمة بالنثيا الإسبانية

العناصر العربية الصريحة كانت، منذ منتصف القرن التاسع، هي الأبرز في الأندلس، أو، على الأقل، الأكثر جاذبية بالنسبة إلى سكان شبه جزيرة إيبيريا. غير أن المستعربين، على الرغم من تقبلهم الحضارة العربية، فإنهم لم يكونوا راضين تماماً. لقد عاضدوا ثورات المولدين مثل ثورة عمر بن حفصون. ومنذ أواخر القرن التاسع، شرعوا في الهجرة من الأندلس إلى الممالك النصرانية. ولقد تكلموا، مثل المولدين، لهجة رومانسية في حياتهم اليومية، لكن المثقفين منهم أجادوا العربية كتابة وتخاطباً.

أقام في الأندلس أيضاً جماعات من اليهود والأرقاء؛ وعاش اليهود إلى حدّ ما منعزلين عن حياة البلاد العامة، على الرغم من توصلهم إلى المشاركة في حياتها الفكرية. كان يميز، في الأرقاء والموالي، بين السود والصقالبة. وهؤلاء لم يكونوا من العنصر السلافي فقط، بل كان بينهم أيضاً فرنجة وأرقاء آخرون جيء بهم من الشمال.

على الرغم من أن سيل الصقالبة بدأ يتدفق على الأندلس، قبل عهد عبد الرحمن الثالث من غير شك، إلا أن أعداداً كبيرة استقدمت في عهده خاصة وذلك للتجنيد في الجيش أو الخدمة في القصر. بعض هؤلاء، وليس جميعهم بأي حال من الأحوال، كانوا من الخصيان. وقد توصل نفر قليل منهم إلى مراكز السلطة والنفوذ. وكثير منهم أُعتقوا واستقروا في أغلب الأحيان في المدن حتى غدوا في القرن الحادي عشر الميلادي يؤلفون عنصراً مهماً من السكان، واحتلوا مكانة سياسية تفوق أهميتها نسبة أعدادهم. وقد يبدو أن هؤلاء أصبحوا مسلمين بشكل طبيعي. إلا أن المسيحيين أيضاً، كما يبدو،قد امتلكوا الأرقاء، وهؤلاء يمكن الافتراض بأنهم كانوا مسيحيين.

كانت هذه إذن فئات سكان الأندلس الرئيسة.

أما التيارات الاجتماعية والدينية العامة، فبالإمكان تبيّنها بشكل تقريبي، وهكذا يظفر المرء بفكرةٍ مّا عن مشاكل بناء الوحدة والمحافظة عليها في الدولة الأموية.

٤ ـ نظام الحكم

كانت الدولة الأموية في الأندلس أول أمرها دولة استبدادية (اوتوقراطية) بصورة

رئيسة. وكان كل شيء، من الناحية المبدئية على الأقل، في يدي الخليفة؛ إلا أنه كان بإمكانه، إذا شاء، أن يستنيب في كثير من أعمال الإدارة، أو حتى في كثير من القضايا المتعلقة بالإشراف العام على السياسة كما كانت الحال بالنسبة إلى الحكم الثاني. إن رأس الدولة كان المسؤول عن القضايا الداخلية والخارجية كما كان القائد الأعلى للجيش. وإليه وحده يعود أن يحكم بالموت أو يَمُنّ بالحياة. وقد اعتمدت في البلاط، شيئاً فشيئاً، رسوم إجلال باعدت بينه وبين رعيته وجعلت الوصول إليه امراً صعباً. حدث ذلك بخاصة بعد إعلان الخلافة في عام ٩٢٩. كان خطباء المساجد، حتى هذا التاريخ، يدعون مثلاً في خطبة الجمعة للخليفة العباسي في بغداد، باعتباره رأس الجماعة الإسلامية الشرعي. وذلك على الرغم من أنه لم يكن معترفاً به بأي شكل من الأشكال. ولكن، ابتداء من العام ٩٢٩، حل اسم عبد الرحمن الثالث (الناصر) مكانه.

كان هناك عادة رئيس للوزراء يحمل لقب الحاجب. ووظيفته هي تماماً وظيفة الوزير في المشرق. إلا أن الوزارة في الأندلس كانت منصباً أدنى يسند إلى عدة وزراء تابعين للحاجب. وقد كان هؤلاء الرجال مسؤولين عن ديوان مركزي كبير قائم في القصر الأموي في قرطبة، والأغلب أنه بقي هناك عندما انتقل الخليفة وحاشيته إلى مدينة الزهراء الحكومية الجديدة التي تبعد عن قرطبة مسافة ثلاثة أميال تقريباً. كان في كل كورة من الكور الاثنتين والعشرين، التي كانت تقسم إليها الأندلس، (ما عدا الثغور) صورة مصغرة عن هذه الإدارة المركزية. وكان على رأس كل كورةٍ عامل؛ وكان الرعايا من غير المسلمين يتمتعون بقدر من الاستقلال الذاتي، منظمين في جماعات منتشرة في مختلف المناطق، وعلى رأس كل جماعة قومس مسؤول عن دفع جزيتها. كما كان لهم قضاتهم الخاصون بهم[٩].

لقد سبق أن وصف نظام الثغور الثلاثة المعتمد في الدفاع عن الحدود الشمالية إلا أنه ينبغي أن تضاف زيادة يسيره تتناول القوات المسلحة. فقد استخدم المرتزقة لأول مرة

(٩) الدكتور E.Bosworth يلفت الانتباه إلى تكيف مماثل في الهند خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، حيث كان السكان اكثر من أن يحولوا إلى الدين الجديد (اتصال خاص).

من قبل الحكم الأول (الربضي/ ٧٩٦ - ٨٢٢)، ثم تزايدت أعدادهم تدريجاً. وكثير منهم كانوا من الفرنجة والصقالبة. وقد كانوا في الأصل أرقاء، ثم دخل في عدادهم بربر من شمال إفريقيا والسودان. وقد كون قسم من المرتزقة حرس الأمير الخاص. إلا أنه، فضلاً عن المرتزقة، كان على عدد كبير من المواطنين مثل الجند السابقين (أولئك الذين منحوا إقطاعات مقابل الخدمة العسكرية) والبلديين أن يؤدوا الخدمة العسكرية. يضاف إليهم فريق ثالث يتألف من المتطوعين للجهاد الذين كان الأمير يستدعيهم عند التأهب للقيام بحملة ضد الممالك النصرانية خاصة.

على الرغم من أن الفقهاء لا يشكلون جزءاً من الإدارة الحكومية بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أنهم ينتمون إلى النظام الحاكم بشكلٍ ما. وقد تصرف الفقهاء في المشرق على أنهم زعماء لنوع من حزب محافظ على الدستور داخل الخلافة، وألحوا أن يكون الحكم في كثير من الحقول متفقاً والشريعة أو القانون المنزل. فكونوا، من هذه الناحية، حاجزاً في وجه اتجاهات الحكام الأوتوقراطية ووفروا للمواطن العادي قدراً من الضمان.

إلا أنه بقيت مجالات لم تطبق فيها مبادىء الشريعة، مثل علاقات الخليفة بحاشيته. كما أصبح الفقهاء، من بعض الوجوه، خاضعين للنظام الحاكم، منذ أن كان مسؤولاً عن التوظيف في أعلى المناصب المفتوحة للفقهاء. وقد أدى هذا إلى موجة واسعة من التهالك على أمور الدنيا في صفوف الفقهاء وغيرهم من العلماء[١٠].

إلى أي مدى كان لهذا الوضع الذي وُجد في مركز الخلافة العباسية ما يقابله في الأندلس؟ تلك مسألة لم تحظ بالدرس المناسب. كان المذهب المالكي، كما سنرى في الفصل القادم، هو المذهب الفقهي المسيطر في الأندلس. ويبدو أن نفوذ الفقهاء قد تزايد باطراد؛ ويقال إن نفوذهم في عهد الحكم الثاني (٩٦١ - ٩٧٦) غدا أقوى مما كان عليه في عهد أبيه عبد الرحمن الثالث. إن الإنطباع العام الذي تولده دراسة سريعة للوقائع هو أن فقهاء الأندلس في القرن العاشر كانوا أقل نفوذاً من فقهاء العراق. كما يبدو من المشكوك

(١٠) راجع: Montgomery Watt, Muslim Intellectual Edinburgh, 1963,88-108.

فيه أن يكون الأمويون قد تعمدوا (كما يؤكد أحياناً) اتخاذ الدين الاسلامي وسيلة لتحقيق الوحدة والانسجام في مملكتهم المتنافرة العناصر. ولقد أشير، في فصول سابقة، إلى نقاط عديدة توحي بأن العنصر العربي في ثقافة المسلمين كان حتى القرن العاشر على الأقل أكثر تأثيراً من العنصر الإسلامي.

بيد أن هناك بعض الأسباب التي تحمل على الاعتقاد بأن الأثر الإسلامي كان في ازدياد مطّرد. فقد استمرت الأندلس على اتصال بمهد الإسلام، وسيظهر لنا الفصل التالي معنى ذلك على الصعيدين الفكري والأدبي. لقد رأى المسلمون بوضوح أن بغداد كانت تقدم المثال الذي ينبغي أن يحتذى في كل شيء. وعلى الرغم من أن مطالبة الخلفاء العباسيين بالسيطرة السياسية على الأندلس كانت مرفوضة، نجد بلاط قرطبة في القرن العاشر يتبنى مراسم متبعة في احتفالات البلاط البغدادي، وربما بعض أشكال الإدارة التي كان يطبقها العباسيون. إلا أنه قد يكون من الخطأ الاستنتاج بأن تقليد بغداد هذا سببه الاعجاب الصرف؛ بل هو أقرب كثيراً إلى أن يكون الاهتمام بإقامة إدارة فعالة. وينبغي ألا يغرب عن البال أن الإدارة في الأندلس قد تطورت انطلاقاً من الأشكال التي اعتمدتها الخلافة الأموية في الشام أواخر عهدها، عندما بدأت تتضح مساوىء النظام العربي القديم ويظهر الاهتمام بالأساليب الفارسيّة. ويبدو أن حكام الإندلس، مع مرور الزمن وتفاقم المشاكل التي واجهتهم، قد اقتنعوا بمزايا النظام البغدادي العملية. ولقد كان بإمكانهم الحصول على معلومات عنه من بغداد مباشرة أو عبر القيروان التي كانت، قبل استيلاء الفاطميين عليها عام ٩٠٩، عاصمة لدولة تابعة لبغداد إلى حدٍّ ما.

ليس في نظام الحكم الأندلسي عملياً أي شيء متحدر من التقليد القوطي. ولكن ربما ساعد الترابط الوثيق الذي كان قائماً قبل الفتح بين النظام الإكليركي والحكام على تعاظم نفوذ الفقهاء في الدولة الأندلسية، إلا أنه لم يكن مصدر هذه النزعة. ويبدو، كما أشرنا سابقاً، وبصرف النظر عن هذا، أن النقطة الأساسية هي اعتماد الأمراء والخلفاء أفكاراً شبه إقطاعية في تعاملهم مع ممالك الشمال المسيحية.

الفصل الخامس

الإنجازات الحضاريّة في ظل الأمويين

١ ـ الحياة الفكرية

العلوم الدينية

كان القانون أو الشريعة، على الدوام، مركز النشاط الفكري عند المسلمين. ومع ذلك، فإن تعبيراً من هذا النوع يميل إلى تضليل القارىء العادي نظراً لأن المفهوم الإسلامي للقانون يختلف، من وجوه عدة، عن أي مفهوم آخر. فكلمة «شريعة»، التي تترجم عادة إلى الإنكليزية بعبارة Islamic law، أي القانون الإسلامي، إنما تعني، بصورة أساسية، ما هو منزل. وهكذا، فإن الشريعة، بالمعنى الحديث، لا يمكن أن تقارن بأي مجموعة قوانين وضعيّة. لقد تضمن القرآن بعض التشريعات المحددة التي طبقت في الشريعة، لكن هذا لم يكن كافياً حتى لسد حاجات مجتمع المدينة أثناء حياة محمد (ﷺ). وهو بالأحرى أقل من أن يفي بحاجات إمبراطورية عظمى. لهذا، أخذت بعين الإعتبار أيضاً سنّة النبي محمد (ﷺ) واتّباع خلفائه لها من بعده. إن الأمر اللافت، في تطور الشريعة العام، هو أنه، إلى جانب أولئك الذين كانوا مسؤولين عن تصريف شؤون القضاء، أصبح العديد من الرجال مهتمين بمناقشة مسائل فقهية من زاوية تغْلِب عليها الصبغة النظرية. ويبدو أن أساس

اهتمامهم كان الرغبة في إثبات أن الجماعة الإسلامية، ما دامت قد بنيت على شريعة (قانون منزل)، فينبغي أن تبقى وفيّة تماماً لتلك الشريعة[1].

وإذا أمكن الاستعجال في إطلاق كلمة «فقهاء» على أولئك المفكرين الأوائل، فان تلك المهمة كانت مهمة الفقهاء التنظيرية أو الدينية التي اضطلعوا بها من دون أي إشارة مباشرة إلى نظام الحكم القائم. قد يكون أحياناً رجال من طبقتهم قضاة في خدمة النظام، وأحياناً أخرى قد يشعر بعض الفقهاء بالحرج الشديد من تصرفات السلطة ويعتبرون أنها ابتعدت عن الشريعة. وقد حدث ذلك بالتحديد في ظل أمويي الشام (حتى العام ٧٥٠). أما العباسيون، فقد مالوا، في الظاهر على الأقل، إلى الإذعان لآراء الفقهاء. هذا الفصل بين الفقهاء والحكام الفعليين كان يعني أن أحكام الفقهاء لم تكن تطبق بصورة آلية، بل فقط بقدر ما كان الحكام يقررون أنها صالحة لتكون أساساً للعمل. وفي الحقيقة، كان الفقهاء يناقشون قضايا تتعدى المسائل الشرعية، بالمعنى الحديث للكلمة، لأنها كانت تشمل ما يمكن أن نسميه بالآداب وطرق العبادة. كانت الشريعة «القانون المنزل»، «أسلوب حياة منزلاً» وشاملاً.

كانت المناقشات في البدء بصورة رئيسة على مستوى المفاهيم الأخلاقية الموجودة ضمناً في الممارسة الفعلية للجماعة، وكان من المسلّم به أن هذه الممارسة كانت لا تزال مستمرة من دون تغيير. إلا أنه تبيّن، في مطلع القرن الهجري الثاني تقريباً، (حوالى ٧٢٠م)، أن تغييرات بدأت تتسرب إليها، وأنه في أقطار شتى من العالم الإسلامي وجدت روايات مختلفه عمّا كانت عليه سُنّة محمد (ﷺ) في الواقع. ومنذ ذلك الحين، اتخذ نشاط الفقهاء منحيين. الأول: أنه كان عليهم أن يقرروا: هل كان العمل في أي ظرف من الظروف متفقاً مع «القانون المنزل»، أي الشريعة؟ الثاني: أنه كان عليهم أن يضعوا المفاهيم الأساسية أو «أصول» القانون بطريقة تبرر، بشكل لا تناقض فيه، أحكامهم المتفرقة

(١) راجع: Montgomery Watt, Integration, 199-209
من أجل عرض شامل للفقه الإسلامي راجع: N.G. Coulson, Islamic law Edinburgh, 1964

جميعها. وقد صار من المجمع عليه أن الشريعة المنزلة لم يتضمنها القرآن وحده بل سنّة محمد (ﷺ) أيضاً. كما أصبح من المسلم به أن سنّة محمد (ﷺ) تعرف من خلال أحاديث صحيحة مستوفية الشروط. لقد رأى معظم الفقهاء، فيما بعد، أن الأحكام المتفرقة يمكن تفريعها من القرآن والسنة بطرق عقلية مختلفة (كالقياس مثلاً)، لكن ثار جدل كبير حول أي الطرق كانت مباحة؟. ومع ذلك أقر أصل رابع هو إجماع الأمة.

ما بين عامي ٨٠٠ و ٩٠٠ تقريباً تركزت تيارات التفكير في المسائل الفقهية في مدارس، أو بالأحرى مذاهب (تفضل الكلمة الأخيرة عند الإشارة إلى خلافات تكون في التطبيق أكثر مما تكون في النظرية) بعض هذه المذاهب، كالمذهب الظاهري الذي كان له نصير مشهور في إسبانيا، انقرضت بعد زمن. لكن بين السنّة، أو الجماعة الرئيسة من المسلمين، أصبح معترفاً بأربعة مذاهب على أنها أشكال مختلفة مسموح بها، وهي: المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي. أما في الأندلس، فإن المذهب الوحيد الهام بين هذه المذاهب إنما هو المذهب المالكي المشتق اسمه من مالك بن أنس (توفى عام ٧٩٥)، الذي ينتمي إلى مدرسة المدينة. ويروى عادة أن مسلمي إسبانيا اتبعوا في البداية تعاليم فقيه شامي هو الأوزاعي، ثم تحولوا رسمياً، في نحو العام ٨٠٠، إلى مذهب مالك. هذا صحيح على وجه العموم غير أن بعض التشذيب أمر ضروري.

كانت إقامة العدل في الأندلس، من الناحية المبدئية، في يد الحاكم، سواء أكان والياً معيناً من قبل دمشق، أو أميراً مستقلاً عن السلطة المركزية أو خليفة؛ لكنه كان عادة يوكل المسؤولية إلى أشخاص معينين يضطلعون بأعباء هذه الوظيفة. وقد كان هؤلاء، بادىء الأمر، سياسيين أكثر مما كانوا فقهاء. وفي عهد عبد الرحمن الأول نفسه، لم يكن في الأندلس طبقة من الفقهاء، بل حفنة من الرجال درسوا الفقه في المشرق مثل صعصعة (المتوفَّى عام ٧٩٦ أو ٨٠٧) الذي درس في الشام على الأوزاعي (المتوفَّى عام ٧٧٣) وغيره، على ما يعتقد، قبل سقوط الأمويين هناك في العام ٧٥٠. وبما أن الأوزاعي كان زعيم فقهاء القطر الذي تقع فيه العاصمة، فقد كان من الطبيعي أن تفرض آراؤه في إقليم

الأندلس القصي، وتستمر متبعة فيه حتى عندما أصبح دولة مستقلة في ظل أعضاء من الأسرة الأموية.

أقام الأوزاعي بعد العام ٧٥٠ في بيروت، وتصالح ظاهريًا مع النظام العباسي، مع أنه قد لا يكون رضي عنهم في قرارة نفسه، فانقطعت صلته بكبار رجال السلطة وغدا أقل نفوذا بكثير من ذي قبل. ويبدو أن التلامذة استمروا في القدوم من الأندلس للاستماع إليه، غير أنهم كانوا يذهبون أيضاً إلى المدينة وغيرها من الأماكن(٢). ففي المدينة كانت الآراء التي قدمها مالك وشيوخ كُثُرٌ آخرون، في مسائل الفقه، شبيهةً بآراء الأوزاعي، لكنها كانت تتقدم عليها بقدر يسير من التطور(٣). وقد كان المذهبان كلاهما بسيطين وبدائيين إذا ما قورنا بتفكير الشافعيين، والحنفيين في العراق. والمرجح، والحالة هذه، ألا يكون لدعوة فقهاء الأندلس، إذا ما دعوا إلى اتباع الأوزاعي أو مالك، كبير أهمية، لأن الحكام لم يعتبروا آراءهم إلزامية تماماً في أي من الحالتين.

يبدو أن تحولا حقيقياً قد حصل عندما صنف فقيهان شابان من القيروان، أحدهما درس في العراق، عدداً كبيراً من الأسئلة في قضايا خاصة بالشرع ودوّنا الأجوبة التي أعطاهما إياها في القاهرة أحد تلامذة مالك. فكوّن كتابا هذين الفقهين، اللذين يتضمنان الأسئلة والأجوبة، تصنيفاً للشريعة بحسب مبادىء مالك، وربما كانا عظيمَيْ النفع لغايات تطبيقية. لقد أدخل أقدم هذين الكتابين إلى الأندلس، على ما يظهر، في نحو العام ٨٠٠ على يد عيسى بن دينار (المتوفّى عام ٨٢٧)، ويحيى بن يحيى الليثي (المتوفّى عام ٨٤٧) وكان يحيى هذا بربريّا. ويبدو أن الأمير الحكم الأول (٧٩٦-٨٢٢) قد منح تصنيف المذهب المالكي هذا بعض الاعتراف الرسمي، بحيث أصبح، منذ ذلك الحين فصاعدا، المذهب الرسمي في إسبانيا. ودرس على نطاق واسع وتوصل الفقهاء المالكيون إلى

---

(٢) مثلا الغازي بن قيس (ابن الفرضي رقم ١٠١٢ E.G.)

(٣) راجع: J.Schacht, the Origins of Mohammadan Jurisprudence, Oxford, 1950, 288&, 311-14

تكوين فريق متماسك[٤]. وقد تبع ذلك، على ما يبدو، جدل قليل، في هذه المرحلة حول مبادىء التشريع العامة لكن كان هناك نشاط فكري مهتم باستخراج الأحكام الخاصة وتطبيقها على الأوضاع الإسبانية. كان عيسى بن دينار واضع مؤلف من اثني عشر مجلداً، غير أن أشهر مؤلف كان من عمل فقيه تأخر عنه في الزمان قليلاً هو العتبي (المتوفّى عام ٨٦٩) وقد كان، على ما يظهر، تكملة للمصنفات المبكرة.

وهكذا يمكن أن يعتبر قيام هيئة من الفقهاء المالكيين النشاط الفكري الرئيس في حقل الدين بالأندلس إبان حكم الأمويين. وقد كانت أهداف هؤلاء الفقهاء أهدافاً تطبيقية أكثر مما كانت أهدافاً نظرية، وعملوا في تنسيق وثيق مع فقهاء المالكية في القيروان وغيرها من أنحاء شمال إفريقيا. وليس من قبيل الصدفة تماماً أن اسبانيا وشمال إفريقيا تمسكتا بالمذهب المالكي مفضلتين إياه على سائر المذاهب. ففي العراق، حيث ازدهر المذهبان الحنفي والشافعي، كان كثير من المسلمين ينتمون إلى سكان المنطقة السابقين الذين خضعوا قبل اعتناقهم الإسلام لتأثير الحضارة الهلينية. أما في شمال إفريقيا وشبه جزيرة إيبيريا، فقد كان العرب حملة الثقافة الفكرية المسيطرة؛ وقد كان تراث البربر الثقافي الخاص ضئيلاً، كما أن الإيبريين فضلوا ثقافة العرب على ثقافة النهضة الإيزودُريّه اللاتينية لأسباب ليست واضحة تماماً. وبسبب نظرة هذين القطرين العربية الخالصة، والتي لا يداخلها أي عنصر من الاهتمام التأملي الهليني، كان من الطبيعي أن يستأثر المذهب المالكي البسيط، والعربي الأصيل، بأكبر قدر من الإهتمام، وأن يشجع منه النهج الذي اختط في القيروان وتميز باتجاهه التطبيقي البارز. كما كان من الممكن أن ينشأ في أقاليم حدودية، شبيهة بهذين القطرين، ميل للتشبث بالمذهب السني - تخطر في البال هنا مقارنة مع شكل الثقافة البريطانية في أقطار مثل كندا أو استراليا. إلا أنه من

---

(٤) M.Talbi, "Kairouan et le malikisme espânol", in Etudes Lévi-provençal, Paris, 1962,i.317-37.

راجع: R.Brunschvig in Al-Andalus, xv(1950), 401

كانت الكتب هي: الأسديّة لأسد بن الفرات والمدونة لـسحنون، (المتوفى ٨٥٤) والكتاب الأخير أهم بكثير من الأول.

الصعب تبيان ما يمكن أن يقصد بكلمة سنّة Orthodoxy هنا؛ وأيّاً مًّا كان المعنى المعطى لها، يبدو أن الرغبة في شيء بسيط وعملي كانت أكثر تأثيراً.

من الشائع المتفق عليه أن المذاهب الفقهية الأخرى لم يكن لها أتباع في إسبانيا، لكن ذلك ليس دقيقاً تماماً. ربما لم يعترف بها رسمياً، أو لم يعمل بها في المحاكم. لكن يبدو، من ناحية ثانية، أن ابن حزم (المتوفى عام ١٠٦٤) قد تلقى تعليماً شافعياً في الأندلس. وكان بَقِيّ بن مخلِد (المتوفَّى عام ٨٨٩) أشهر من زعم أنه اعتنق آراءً شافعية. وهو، كالكثرة الغالبة من وجوه فقهاء الأندلس وعلمائها، في ذلك الوقت، قد درس في المشرق. غير أنه، خلافاً لكثيرين سواه، قد اهتم بالنواحي التأملية من التشريع وباستخراج الأحكام من الأحاديث. ولدى عودته تعرَّض لعداء المالكيين، إما بسبب توجهاته العامة، أو تدريسه الحديث. لكنه استطاع متابعة نشاطه بقرطبة في ظل حماية الأمير محمد الأول (٨٥٢-٨٦٦). ثم بدأت دراسة الحديث تترسخ في إسبانيا، على الرغم من معارضة المالكيين المتزمتين.

بعد نحو نصف قرن من الزمان، اشتهر عن أحد الوجوه البارزة في الأوساط الفقهية بالأندلس أنه كان ظاهرياً - أي من أتباع المذهب الذي اعتنقه فيما بعد ابن حزم المذكور ثم تلاشى أخيراً. كان هذا منذر بن سعيد البلوطي الذي تولى منصب قاضي الجماعة أو قاضي قرطبة من عام ٩٥٠ حتى وفاته، عام ٩٦٦، عن عمر يناهز الثانية والثمانين. ينبغي أن تكون الأفكار التي اعترض عليها المالكيون في حالتي منذر وبقيّ قد اعتبرت آراء خاصة في قضايا ثانوية ولا يمكن أن تنتشر على نطاق واسع. والتأييد الذي لقياه من الحكام أمر يسترعي الاهتمام لأنه يوحي، فضلاً عن أمور أخرى، بأن الحكام لم يكونوا، حتى ذلك الحين، مستعدين للسماح للمالكيين بأن يجعلوا الفقة حكراً عليهم.

ثمة آثار ضئيلة في الأندلس من بعض التيارات الفكرية الأخرى التي ظهرت في المشرق. ففي كتب التراجم مثلاً، يذكر عن واحد أو اثنين من الرجال أنهما اعتنقا بعض

التعاليم التي تنسب عادةً إلى المعتزلة، وهم فرقة شبه فلسفية من علماء الكلام اشتهرت في العراق خلال النصف الأول من القرن التاسع[٥]. وكان الجاحظ، المتوفّى سنة ٨٦٨ م، والذي حظي بتقدير كبير في الأندلس، وقرئت مؤلفاته، كان أديباً معتزلياً؛ وربما ساعد إعجاب الأندلسيين به على تقبل الأفكار المعتزلية. غير أنه، بصفة عامة، لم ترسخ قدم الاعتزال في الأندلس. كان ابن سره (المتوفى عام ٩٣١) أكثر تأثراً بالفلسفة اليونانية. ويبدو أن آراءه، على الرغم من أنها غير معروفة جيداً، تحتوي عناصر أنباذ وقيسية. وقد كانت معارضة مالكيّ قرطبة له معارضة قوية إلى درجة جعلته ينسحب إلى معتزل في الجبال المجاورة حيث استطاع أن يعلّم ويكوّن عدداً صغيراً من الأتباع، وربما أن يرسي قواعد التصوف الأندلسي[٦].

إذن يمكن القول عموماً إن المذهب المالكي في الفروع أو الأحكام الشرعية التفصيلية كان، حتى نهاية القرن العاشر، حقل الدرس الأفضل تطوراً. أما فيما يتعلق بالعلوم الدينية الأخرى، فقد شرع في دراسة الحديث وتفسير القرآن. كانت للبعض آراء حول أصول التشريع وقضايا علم الكلام، لكن يكاد يكون من الصعب القول بأنها وجدت في شكل نظريات (كان النحو وعلم اللغة اللذان يحتاج إليهما من أجل التفسير القرآني، يدرسان ولكن موضوعيهما سيعالجان في الفصل التالي). أما العلوم الدخيلة (أي الفكر اليوناني)، فلم تكن الفلسفة تدرس ما خلا فلسفة ابن مسرة، لكن منذ نحو عام ٩٥٠، تحقق بعض التقدم في دراسة الطب، بينما شجع الحكم (٩٦١ - ٩٧٦) علمي الفلك والرياضيات.

بصرف النظر عن الكتب التي ألفت في الفقه المالكي، وضعت أيضاً مؤلفات هامة في حقلي التاريخ والتراجم. ولقد استمدّ علم التاريخ الإسلامي قسماً من جذوره من اهتمام

---

(٥) راجع: Islamic philosophy and theology, ch.7.

(٦) M.Asin Palacios, Obras escogidas, i(Madrid 1946), 1-216, "Ibn Masarra y su escuela"; Appendiscll

يتناول المعتزلة الأوائل في إسبانيا (84-179)

عرب الشمال بالانساب وبمآثر قبائلهم البطولية والقسم الأخر من التراث التاريخي الإيراني (والمسيحي على نطاق أضيق). ويمكن القول إنه بلغ مرحلة النضج في المشرق قرابة العام ٩٠٠. إن ما يثبت أن ثقافة الأندلس كانت ما تزال، حتى ذلك الحين، فرعاً من الثقافة الإسلامية العامة هو اشتهار أحد مواليد إسبانيا، عريب (المتوفى عام ٩٨٠) بأنه مكمل لتاريخ الطبري، أعظم التواريخ العربية الأولى من العام ٢٩١ إلى العام ٣٢٠ (٩٠٤-٩٣٤م). وبصرف النظر عن هذا، فإن أكثر المؤلفات التاريخية والتراجم في إسبانيا، كانت تعالج قضايا ذات اهتمام محلي. وأول شخص يحق له المطالبة بلقب «مؤرخ» هو أحمد الرازي (المتوفى عام ٩٥٣) الذي يشكل مؤلفه أساس الوثيقة الإسبانية المعروفة بمدونة المغربي الرازي Cronica del Moro Rasis. وقد ألفت، في الوقت نفسه تقريباً، معاجم (كتب تراجم) في علماء قرطبة وغيرها من البلدان ما تزال مفقودة إلى اليوم. غير أنه حُفظ من الضياع تاريخٌ لقضاة قرطبة وضعه عالم من القيروان أقام في قرطبة يدعى الخشني (المتوفى عام ٩٧١ أو ٩٨١)[٧]. وهذه التفاصيل اليسيرة كافية لتظهر كيف أصبح مسلمو الأندلس،بفضل ما تحقق في ظل عبد الرحمن الثالث من ثروة وقوة، يَعُون أنهم كيان متميز ضمن العالم الإسلامي، فتعاظمت بذلك ثقتهم بأنفسهم

٢ ـ الحياة الفكرية

الشعر والأدب

كان للعرب شعر رائع يتغنون به، قبل أن يبدأوا بالظهور على المسرح العالمي مع ظهور الإسلام وتأسيسهم إمبراطورية. ولم يكن شعراؤهم مبتدئين يتلمسون طريقهم مستجيبين لحافز مجد طارف، بل كان لهم تراث من القصائد الرنّانة التي تتبع نهجاً ثابتاً، فتستهل عادة بمطلع غزلي ثم تنتقل عبر سلسلة من الموضوعات التقليدية (وصف الناقة أو الفرس، مشاهد الطرد والمعارك)، لتنتهي إلى مدح سيد شريف أو قبيلة باسلة. وتكثر

(٧) تاريخ قضاة قرطبة للخشني الترجمة الإسبانية لـJulian Ribera Madrid 1914

الاصطلاحات والرواسم: ففي المطلع كان على الشاعر أن يزعم الارتحال عبر الصحراء لا يرافقه غير صاحب أو اثنين والوقوف على أطلال لا تميز إلا بشق النفس («كباقي الوشم في ظاهر اليد») يتعرف فيها على مكان أقامت فيه، ذات مرة، إمرأة، أحبها. وكانت للقصائد أوزان متطورة وقافية موحدة من أول القصيدة إلى آخرها. كل شيء فيها كان ينم عن تقليد راسخ، وهو تقليد قلما واجه تحدّيا حتى العصور الحديثة.

حقا لم تعد حياة الفاتحين المسلمين حياة بدو الصحراء والرحل. وفي الواقع أن العرب، بعد أن تعرضوا لِسخرية رعاياهم الأكثر منهم تطورا، على أنهم «رعاة جمال وأكلة ضِبَاب، لم يلبثوا أن تبنوا العادات الفارسيّة ودرسوا الفكر اليوناني. لكنهم كانوا أقل تحمساً - وهذا أمر طبيعي - لتمثل القيم الجمالية، كما أبدو اهتماماً ضئيلاً جداً بالأدب اليوناني الذي كان مشوبا بالأساطير الوثنية. أما المأثرتان التوأمان، اللتان كان بإمكان العرب الافتخار بهما، خلال الحرب الكلامية التي احتدمت بين العرب والأعاجم، في صدر الدولة الإسلامية، من دون أن يخشوا إنكارهما من قِبَل ثالبيهم الذين اعتنقوا الإسلام، فكانتا الوحي الذي خُصّوا به وحدهم من دون سائر الشعوب، واللغة التي نزل بها هذا الوحي وكانت ضرورية لفهمه. ولقد ارتبطت هذه اللغة، مع الشعر الجاهلي بِعُرًى لا تنفصم. كما أن المحافظة على القديم، الملازمة للتقليد الجاهليّ، الناشئة عن حياة الصحراء الثابتة، قد ترسخت بعد أن أصبحت مرتكزاً للاعتزاز العنصري.

لقد حدثت فعلاً تغيّرات في المجال الأدبي نظراً لأن ذلك كان أمرا لا بد منه. فنمت أغراض ثانوية كانت تابعة للمطولة، واستقلت في أناشيد غزلية وخمريّة. وقد اكتسبت قدرات شاعر الصحراء الذي كان يسجل، بعين موضوعية وتصويريّة إلى حد الغرابة، وبالطريقة ذاتها، كان يسجل الشامة على خد الفتاة وبعر الغزالة فوق الرمال، استجابة وجدانية لطبيعة أكثر غنى، قد اتسعت لتشمل القصور والسفن وغير ذلك من روائع صنع الإنسان. إن الجزء الأخير من القرن الثامن، الذي ترافق مع تأسيس الإمارة الأموية في إسبانيا، كان في المشرق عصر تجديد جريء عندما عمد أبو نواس (المتوفى عام ٨٠٣)

إلى السخرية الصريحة من القصيدة التقليدية وتحريفها تحريفاً مضحكاً؛ وعندما نقل أبو العتاهية (المتوفى عام ٨٢٦) لغة الأسواق إلى البلاط. إلا أنه عندما هدأ كل ذلك الغليان، كان كل ما تبقى لري ظمأ ما لا يحصى من أجيال المثقفين الناطقين بلغة الضاد هو الشراب التقليدي من دون زيادة، اللهم إلا نكهة جديدة قويّة واحدة هي التصنيع البلاغي. كان تفوق الأقدمين أمراً مسلما به، وكانت معرفتهم ومحاكاة قصائدهم يعتبران التنشئة المثلى للشاعر. كانت بنية القصائد وأوزانها تقليدية. حتى الأغراض كانت في الغالب أغراضاً تقليديّة. وما كان يطلب من الشاعر المعاصر هو مزيد من التأنق في التعبير ضمن إطار تقليدي. ولقد كان نفر من الشعراء المشارقة، كالمتنبي (المتوفى ٩٦٥) من العبقرية بحيث استطاعوا أن يفجروا قوالب التقليد هذه دون الاستخفاف بها، بينما حاول نقادهم، من دون نجاح يذكر، أن يفسروا عظمتهم انطلاقاً من شروط التفوق في هذه الرواسم المسرفة في التقليد. غير أن الهدف الذي رمى إليه معظم الشعراء كان صقل المعاني القديمة وعرضها في صور مختلفة متناهية البراعة، وتمويهها بالتشابيه المتكلفة والمبالغات الجريئة وما أشبه ذلك. يقول أ.ج أربري A.J. Arberry:

«كما كان الفن الاسلامي والعمارة الإسلامية يرفضان تماماً استيحاء الجسد البشري، ويميلان بصورة حتمية إلى إتقان الزخرفة الأربسكية والتنويع البارع واللامتناهي في الرسوم الهندسية؛ كذلك كان عمل الفنان المبدع في حقل الشعر العربي يتمثل في ابتكار نماذج ذهنية وصوتية ضمن إطار تراثه المقدس. فغدا الشعر زخرفاً أربسكيا من الكلمات والمعاني[٨]».

من الواضح أن هذا الشعر كان موجهاً إلى المثقفين. أما عامة الشعب، ففي الوقت ذاته كانوا يطورون فيه لهجات محلية مختلفة عن اللغة الفصحى، كانوا يستمتعون، من غير شك، بأغانٍ وقصص شعبية نملك منها نماذج في ألف ليلة وليلة. غير أن هذه قلما شرّفها

(٨) Moorish Poetry, intrd, Xiii

المثقفون تسميتها أدبا. وحده الشعر الرائج بشكل رئيسي، في بلاطات الأمراء والسادة وغيرهم ممن حذا حذوهم، كان يعتبر جديرا بالدرس والتدوين. وكان مصير الشاعر يتوقف على الفوز برعاية سيد غني صاحب نفوذ يجزيه على مدحةٍ معينةٍ أو يلحقه بخدمته. وإذا كانت له أيضاً مواهب أخرى أمكن لبراعته في الشعر أن تشق له الطريق إلى منصب رفيع؛ إلا أن مركزه في حد ذاته كان تابعاً؛ وكان يتوجه في الأصل، لا إلى الجماهير غير القادرة على الإفصاح عن مشاعرها والمحتاجة إلى التعبير عن تجاربها وتوسيعها أو صقلها، بل إلى نخبة مثقفة حسنة الاطلاع متقِنَة جيداً لِقواعد الصنعة، ومهيأة للاستمتاع ببراعته الفنية الفائقة وتقديرها.

يتميز الشعر العربي، لاحتذائه نماذج نخبة تضع التقليد الأدبي والتأنق في التعبير فوق أي إعتبار، يتميز باستمرار أساليبه من جيل إلى جيل، وتجانسها حتى في أقاليم مختلفة. أما أثر الظروف المحلية وأثر التغييّرات الثقافية فينبغي الكشف عنه في التفصيلات الثانويّة والمحسنات الأدائية البارعة.

من حيث الجوهر، كان الشعر العربي الذي أنتج في الأندلس فرعاً من دوحة الشعر المشرقي. أما في الحقبة التي نتحدث عنها، فكان أكثر من ذلك بقليل. كانت لعبد الرحمن الأول منية شبيهة بمُنْيَةِ جدّه بالقرب من دمشق سميت مثلها الرصافة(*)؛ وإليه تنسب أبيات من الشعر مطلعها:-

تبدّت لنا وَسْطَ الرصافة نخلةٌ	تناءت بأَرْضِ الغَرْب عن بَلَدِ النخلِ
فَقُلْتُ شبيهي في التغرُّب والنَّوَى	وطولِ التنائي عَنْ بَنِيَّ وَعَنْ أَهْلِي

(*) المُنْيَة، جَمْعَ مُنَى، في هذا السياق: منزل أنيق يُتَّخذ في الريف خصوصاً، وهو ما يعرف اليوم بـ«الفيلا». ولعلها سميّت «مُنْيَة» لانه، مما يتمنى، شيء مميز وقد ذكر المؤلف «بمنية عمه». والصحيح ما أثبتنا (المترجم).

ومهما تكن هذه الأبيات قليلة الأهمية من حيث القيمة الفنية، إلا أنها تُظْهر بوضوح كافٍ أين كان الوطن الروحي لأوائل شعراء الأندلس.

لقد كان عبد الرحمن الداخل وغيره من القادمين الجدد إلى الأندلس يحملون معهم زاداً ثقافياً يعتزون به. أما القوط الذين زال سلطانهم فلم تكن لهم ثقافة ظاهرة القيمة إلى درجة تقتضي اندماجا فوريا بثقافة الفاتحين. وفي الواقع، كان كتّاب القرن التاسع المسيحيون على حق في تذمرهم من تعلق الشبان المسيحيين باللغة العربية وآدابها الى درجة جعلتهم يهملون النصوص اللاتينية بل يزدرونها[9]. أما بالنسبة إلى أولئك الذين ولدوا ونشأوا على اللغة العربية، فلم تكن هناك حاجة حتى إلى الاختيار؛ والحقيقة الخطيرة بالنسبة إلى إسبانيا الأموية: أنها كانت تتوجه إلى المشرق لتهتدي بنهجه الثقافي على الرغم من العداء السياسي الذي كان قائماً بينها وبينه.

لم ينشأ الأدب الأندلسي من غرسة مشرقيه وحسب، بل كان على الدوام يغتني ويتطور بفضل لقاحات جديدة تصل تباعاً من المشرق. فمن بغداد، قدمَ المغني زرياب (المتوفى عام ٨٥٧)، تلميذ إسحق الموصلي ومنافسه، مع أولاده وجواريه، ليؤسس المدرسة الأندلسية في الموسيقى والغناء، وليعلم، بصورة عرضية، آداب المجتمع البغدادي. ومن بغداد قدم أيضاً العالم الشهير أبو علي القالي (المتوفى عام ٩٦٥)، ليستقبل بحفاوة عظمى ويملي كتابه الضخم «الأمالي». وكانت هذه دروساً متفرقة تتناول بشكل رئيسي مسائل في اللغة والنحو، وتدرس حسب التقليد العربي، مع شواهد شعرية تنقل غالباً، ولو بشكل ضمني فقط نماذج أدبية فضلى كان لها تأثير لا حدود له على أجيال متعاقبة من المثقفين الأندلسيين. وقد كانت آثار فحول الشعراء المشارقة تدرس وتُحاكى في الأندلس بعد ظهورها بفترة وجيزة من الزمن تثير الدهشة بِقِصَرِها. والحقيقة أن الذوق الجديد، الميّال إلى المحسّنات البلاغية، كان الأقوى في نتاج الشعراء الأندلسيين على الرغم من أن الشعر الجاهلي كان متدارساً.

---

(٩) أنظر الفصل الرابع رقم ٨ (وص٥٦)

لم يكن مستغرباً ألا تُطْلع الأندلس شعراء فحولا بعد الفتح مباشرة. هناك عدد غير قليل من شعراء أواخر القرن الثامن والقرن التاسع، الذين حفظت أسماؤهم وبقيت لنا نماذج من نظمهم غير أنهم لم يكونوا أكثر من مقلدين. والحقيقة أن كثيرين منهم كانوا أمراء من البيت الأموي، ويدينون لجاههم ومنزلتهم الاجتماعية بالاهتمام الذي لقوه من مؤرخي الأدب ومصنفي كتب المختارات. ثم ما لبثت الأندلس أن أطْلَعت في العصر الأموي، وعندما أصبحت قرطبة مركزاً تعليمياً، وشرع البلاط بتقديم رعاية قيمة لذوي المواهب وأهل العلم، ما لبثت أن أطلعت أديبين من ذوي الشهرة الخالدة.

اشتهر ابن عبد ربه (٨٦٠ـ ٩٤٠) الذي لم تخل أشعاره الغزلية من جمال، اشتهر، قبل كل شيء بموسوعته الأدبية، العقد الفريد، التي نالت رواجاً كبيراً خلال عدة قرون سواء في المشرق أو المغرب. وقد صنّفها على غرار الكتاب الذي وضعه ابن قتيبة في المشرق بعنوان: عيون الأخبار، كما استمد معظم مواده من المشرق؛ وبالفعل، لم يورد شواهد من الشعر الأندلسي سوى أشعاره الخاصة. ولابن عبد ربه أيضاً أرجوزة من ٤٥٠ بيتا، وهي ضرب من النظم أقل صعوبة من القصيدة التقليدية، لأن الأشطار تعتبر عادة أبياتاً مستقلة كل بيتين منها لهما قافية موحدة. موضوع الأرجوزة مآثر عبد الرحمن الثالث الحربية، وهي تستحق أن ينوّه بها لأن الشعر القصصي بقي نادراً في العربية خلال مختلف العصور.

أما ابن هانيء (المتوفّى عام ٩٧٣)، فقد كان من غير شك أقدر شعراء عصره، لكن اتهامه في دينه جعله، وهو في نحو السابعة والعشرين من عمره، يغادر الأندلس التماساً للحظ لدى الفاطميين. لقد لقب «بمتنبي الأندلس» إلا أن هذا ينبغي أن يؤخذ على أنه إشارة إلى منزلته بين الأندلسيين وأسلوبه الفخم الطنان وحكمته أكثر مما هو إشارة إلى عبقريته. وهذا الوصف لأسطول الخليفة الفاطمي المعز يمثل أسلوبه بصورة واضحة:

إن هذه الغزارة في الصور غير المتجانسة التي تشبه الصخور المتدحرجة من الجبال هي سمة مميّزة للأسلوب الشعري الذي ساد الأقطار الناطقة بالعربية في ذلك الحين.

مـن الـراميات الشُّم لولا انتقالُها فَـمِـنْـهـا قِـنـانٌ شُـمَّـخٌ ورُيـود

مـن الـطـيـر إلا أنـهـنَّ جـوارحٌ فليـس لـهـا إلا الـنفوسَ مصِـيدُ

من القادحات النارَ تُضْرَمْ للطِّلى فـليس لـهـا يـومَ الـلـقـاءِ خُمودُ

إذا زَفَـرت غـيظاً ترامت بمـارجٍ كما شَبَّ من نارِ الجَحيم وَقُودُ

فـأنفاسُهن الـحاميات صـواعِقٌ وأفـواهُـهُـنَّ الـزافـراتُ حـديـدُ

[تشب لآل الـجاثليق سعيرهـا وما هـي من آل الطـريـد البعيد]

لـهـا شُعَلٌ فـوق الغِمَارِ كأنها دمـاءٌ تـلـقـتـهـا مـلاحِفُ سـودُ

تعـانق موجَ البـحـر حتى كـأنه سـليطٌ لـهـا فـيـه الـذُّبال عـتـيد

تـرى الماء منها وهو قانٍ عُبَابُـه كما باشـرت ردع الخلوق جلود

[وغير المَذَاكي نجرهـا غير أنـها مسـومة تحـت الفـوارس قود]

فـلـيـس لـهـا إلا الـريـحَ أعـنـةٌ ولـيـس لـهـا إلا الـحبابَ كديدُ(*)

وهناك خاصـتان لهذا الأسلوب تبدوان مستهجنتين للذوق الغربي. الأولى هي تفككه: إذ لا يحاول الشاعر أن ينشىء لوحة متماسكة أو يتتبع حالة نفسية متناغمة. وهذه ظاهرة يمكن ملاحظتها في الشعر العربي منذ مراحله الأولى؛ إذ كل فكرة أو صورة تستوفى في بيت واحد من الشعر. أما الخاصة الثانية، فهي استعمال الصور المجازية بطرق تبدو فيها أحياناً خاليةً من الحياة بشكل مستغرب، ولا قيمة لها من الناحية الجمالية كما هي الحال بالنسبة إلى تشبيه السفن قاذفات النار بالذبال العتيد(**)».

(*) الديوان، ص ٥٤، البيتان الموضوعان بين معقوفين غير واردين في الترجمة الانكليزية (المترجم).
(**) الديوان ص ٤.

لقد أبدى لويس ماسينيون الملاحظة الرائعة التي تقول بأن روح الإسلام الفنية تميل إلى إخراج الأشياء من واقعها وتجميدها بحيث تتبع الاستعارة خطوات إنحداريّة: فيشبه الإنسان بالحيوان، والحيوان بالزهرة، والزهرة بالحجر الكريم. وعندما ينظر الشاعر إلى الماضي لا يحاول أن يعيش الانفعال من جديد، بل يتناول الذكرى على أنها ذكرى فحسب، ويتعامل مع أحلام وأطياف وأشباح. لأن المثل الأعلى في الفن الإسلامي ليس الارتفاع بالصور إلى المستوى الأمثل (التأليه)، بل النفاذ إلى من وراءها، الى الواحد الأحد الذي يحركها كما هي الحال في الفانوس السحري أو خيال الظل، إلى الواحد الذي لا يبقى سواه(١٠). لكن مهما بلغت جاذبية هذا التحليل، فليس صحيحاً، بحال من الأحوال، أن الاستعارة تنحدر من الحي إلى الجامد. بل إن الشاعر يبدو غير مكترث بالاتجاه الذي تسلكه راضيا بتكديس الأشكال أو الألوان شريطة أن تتناسب فقط مع وجه مّا - كتناسب انعكاس النار الصفراء على صفحة الماء مع صباغ الزعفران على الجلد الآدمي - من غير اهتمام بالتجربتين المختلفتين تمام الاختلاف اللتين قد تكون أي من الصورتين مرتبطة بهما.

هاتان الخاصتان تكشفان كلتاهما عن نظرة تجزيئية، واهتمام بالجزء المستقل عريق في تراث العرب الثقافي، أو يكن في طبيعتهم، ويتعارض بشدة مع الاهتمام بالوحدة الذي أبداه الأدباء الأوروبيون منذ أيام اليونان القدامى.

وبشأن هذه القضيّة الهامة، لم يكن هناك فرق ظاهر بين شعراء الأندلس وشعراء المشرق. كان من الممكن أن تصبح الأندلس، منذ عهد مبكر، مركز الحياة الثقافية الإسلامية غربي مصر. فالعلاقات بالبلاطات المسيحية في شمال إسبانيا ومع بيزنطة، والتسامح مع العلماء اليهود الذين عملوا مترجمين ووسطاء، والاطلاع على المصادر اليونانية، وحتى بعض المصادر اللاتينية، كل هذا كان من شأنه أن يمكن الأندلس من

---

(١٠) "Les Méthodes de réalisation artistique des peuple de l'Islam" Syria (1921), 19.

تكوين مزيجها الثقافي الخاص. بل ربما بدا أن التزاوج مع الإيبريين والاتصال اليومي بأهل بلاد احتفظ قسم كبير منهم بالمسيحية دينا، وبالرومانسية لغة، كان من شأنه أن يلوّن عقلية العرب الذين لم يشكلوا من الناحية العدديّة أكثريّة ساحقة بين السكان. غير أن هذا لم يظهر في الإنتاج الأدبي حتى الآن. يبدو أن كتباً لم يُعْثر عليها حتى الآن، قد صنفت في أدباء من أصل أندلسي. وقد يكون هذا دليلاً على اعتزاز قومي ناشيء. لكن المنطلق الجديد الهام هو ظهور نوع جديد من النظم هو الموشح (الذي سنناقشه في الفصل التاسع)، الذي قيل إن مخترعه هو مقدم بن معافى أو محمد بن محمود، وكلاهما عاشا في قبره، بالقرب من قرطبة، في مطلع القرن العاشر.

أما النثر الفني أو الأدب، فقد كان التراسل هو النوع الوحيد المستعمل، وكان ميدانه، في الغالب، المراسلات الرسميّة. ويبدو أن الكتاب كانوا في الأندلس كثيري العدد، وذوي منزلة عالية لأننا نعرف أن ثلاثة كتب صنفت فيهم، ولكن لم يبق لنا واحد منها. ومن المرجح أن الأندلسيين هنا أيضاً حذوا حذو المشارقة في تفضيل البلاغة في الرسائل السلطانية، وفي الميل المتزايد إلى السجع وغيره من المحسنات اللفظية الأخرى.

٣ ـ الفن

على الرغم من أن دراسة الفن خارجة عن مجالات المؤرخ العادية، إلا أنه من المهم، في دراسة إسبانيا الإسلامية، أن تدخل في الحسبان استنتاجات الخبراء في هذه القضايا، لأن تطور الفن الإسلامي، أو بالأحرى المغربي، متمم لتاريخ الأندلس الأدبي والفكري[١١].

كانت الحقبة التي امتدت حتى العام ٩٧٦ هي المرحلة الإبداعية أو الخلاقة في تاريخ الفن المغربي، وفيها ظهرت ملامحه الخاصة وروحه المتميزة التي كونت عظمته. وقد كان

(١١) ما قيل في هذا القسم (والأقسام الأخرى التي تبحث في الفن) يترسم خطى معالجة Henri Terrasse في Islam d'Espagne

الإنجاز البارز مسجد قرطبة الجامع الذي بدأ بناءه عبد الرحمن الأول ثم زاد فيه على التوالي عبد الرحمن الثاني (الأوسط) والحكم الثاني (المستنصر) ثم المنصور بن أبي عامر (بعيد عام ٩٧٦). وقد هدم بعد الاسترداد قسم من وسطه لتبنى مكانه كنيسة مسيحية، لكن مساحة واسعة منه لا تزال كما كانت تماماً في نهاية القرن العاشر.

إن القسم الأقدم من المسجد يدل على نشوء غير متوقع لتراث معماري جديد. ولم يكتشف له نموذج أصلي دقيق على الرغم من أن فيه ذكريات من مبانٍ أموية وشآمية. لقد أصبح اليوم معروفاً أن عقد حدوة الحصان المستعمل في كل أجزاء المسجد قد أخذ عن العمارة الڤيزيقوطية. غير أن استعمال العقود المزدوجة لتأمين مزيد من الارتفاع للسقف - ومن الممكن أن تكون مستوحاة من الأقنية الرومانية - هو شيء جديد. ويسود الاعتقاد بأن ذروة الإنجاز الفني قد تحققت في القسم الذي أضافه الحكم الثاني بعقوده البالغة التنميق وزخرفته المتقنة وبخاصة حول المحراب أو المشكاة التي تحدد الاتجاه إلى مكة.

أما الإنجاز الفني البارز الآخر فهو مدينة الزهراء. وعلى الرغم من أنها خربت وهجرت في العام ١٠١٣، فقد كشف مؤخراً عنها (وأصلح قسم صغير منها)، فغدا بالإمكان الآن تكوين فكرة ما عما كانت عليه خلال المدة القصيرة التي كانت فيها آهلة بسكانها. وهي لم تبن لغاية نفعية خالصة، على الرغم من أنها استعملت استعمالاً جيداً، بل كانت بالأحرى تعبيراً عن ثقة الخليفة الأول بنفسه. ذلك أنه لم يَألُ جهداً في جعلها أثرا لا مثيل له في الجمال. وتصميم الجدران مستمد من التراث الروماني والبيزنطي وكذلك الزخرفة. بل من المحتمل أن يكون قد استحضر نحاتون بيزنطيون إلى قرطبة من أجل هذا الغرض. وقد قيل أيضاً إن الحكم الثاني استقدم عمالاً مختصين بصناعة الفسيفساء.

إلى جانب هذه الأعمال العمرانية الكبرى، وعدد من الحصون التي بنيت في الحقبة ذاتها، بقيت أيضاً أدوات صغيرة، تستعمل في مجالات متعددة، وهي من العاج والمرمر إلى المذهبات والبلور (اكتشف البلور في قرطبة قرابة العام ٨٥٠). ولقد ورث المسلمون عن قوط إسبانيا تراثاً قيّماً في صناعة الأدوات المعدنية. لكن الحِرَف الأخرى تطورت بشكل رئيس في ظل المسلمين، وأحياناً انطلاقاً من تقنيّات مشرقية.

يبدو الفن المغربي مزيجاً من الفنين الشرقي والغربي، إلا أنه من الصعب تحديد مُختلف عناصره. وإنه لأمر طبيعي أن تكون معظم المواد والتقنيات المستعملة مما أعطته إسبانيا القوطية. فالموضوعات الزخرفية تكشف عن تأثيرات هِلّينستيه كثيرة تسرب بعضها عبر إسبانيا القوطية من غير شك مع أن بعضها ربما جاء من فن سورية المصطبغ بالصبغة الهلّينية. وفي الواقع بقي فن إسبانيا الإسلامية لمدة طويلة يكشف عن آثار من فن سورية الاموي بكل ما حمله من مؤثرات. ففي عهد متأخر مثل عهد عبد الرحمن الثالث، كانت مئذنة جامع قرطبة الجديدة مربعة المقطع مثل مآذن سورية التي صممت على طراز أبراج الكنائس. أما المؤثرات البغدادية فلم تتضح معالمها إلا مع زيادات خليفته الحكم الثاني على المسجد الجامع وبالطبع كانت هذه هي المرحلة التي بذلت فيها جهود واضحة لاستيعاب ثقافة المشرق. كيف السبيل إلى وصف امتزاج الثقافات هذا؟ يتحدث هنري ترّاس في موضع من كتابه عن التعبير عن «روح إسبانيا في ثوب إسلامي»؛ لكنه يقول بعد بضعة أسطر «إن إسبانيا الاموية قد حققت على الرغم من تماسكها السياسي العابر وحدة في الفكر والعيش كانت تزداد رسوخا مع الأيام[١٢]»، وهذا قد يعني أن الحضارة كانت في الأصل عربية وإسلاميّة. فهل هي إذن في جوهرها شيء إسباني أم عربي أم إسلامي؟ إن القدرة على التوسع داخل إسبانيا وإقامة الدولة الأموية هناك جاءت من دينامية الشعوب العربية التي سارت على هَدْي تعاليم الإسلام. ومع ذلك لم يندمج في هذه الجماعة البربر فحسب بل كثير من السكان الإيبريين وكان الدمج تكاملاً أصيلاً داخل وحدة في الفكر والعيش». يبدو أن كلاً من هاتين الصيغتين يمثل وجها من الحقيقة.

٤ ـ مصادر الحضارة الأندلسيّة

ينبغي أن تستكمل الملاحظات الواردة في الصفحات السابقة حول الفن الأندلسي بالنظر في مسائل مشابهة في حقلي الأدب والفكر. وهنا يقفز إلى الصدارة التمييز بين العناصر العربية والعناصر الإسلامية.

كما لوحظ، بصدد عدد من النقاط السابقة هناك أشياء كثيرة توحي بأن العنصر

---

(١٢) المصدر السابق ص ١٠١

العربي كان في البدء هو المسيطر. وقد كان ذلك طبيعياً في دولة كانت في الأصل ولاية تابعة للخلافة الأموية التي تميزت، قبل كل شيء، بعروبتها. كانت اللغة والشعر هما الشكل الفني الرئيسي عند العرب، وبطريقةٍ مًا انتقل إعجاب العرب بلغتهم إلى الكثيرين من سكان شبه الجزيرة الآخرين، ومن بينهم المستعربون. وكان طبيعياً أن يؤدي ذلك حتى إلى نشوء اهتمام بالغ بالشعر واللغة. كما كان الإقبال على المذهب المالكي منسجماً مع نظرة العرب العملية والمجافية للتأمل النظري.

فضلاً عن ذلك كان هناك أيضاً رغبة في الانتماء إلى الجماعة الإسلامية الكبرى. والبقاء على اتصال بتطورات الفكر ذات الطابع الإسلامي المميَّز التي كانت تجري على أرض المشرق. وخلال عصري الإمارة والخلافة الأموية، ارتحل إلى المشرق زعماء الفقه كلهم تقريباً ليجالسوا كبار الأساتذة هناك. وقد لوحظ كيف استُقبل زرياب، منذ عهد مبكر يرقى إلى عام ٨٢٢، بحفاوة في قصر قرطبة وغدا مقرر الزي المتبع في كثير من المجالات إلى حين وفاته عام ٨٥٧.

بيد أن أهم الخطوات التي اتخذت للمحافظة على استمرار النهج البغدادي في الأدب والفكر كانت في القرن العاشر؛ بدأها عبد الرحمن الثالث. لكن الحكم الثاني جعلها هدفه الأساسي. كان الشعر والأدب قد حظيا باهتمام قبل ذلك، ووصلت إلى إسبانيا مختارات أبي تمام (المتوفى عام ٨٤٦) ومؤلف للجاحظ (المتوفى ٨٦٩) في البلاغة إبان عهد محمد الأول (٨٥٢-٨٨٦) مع علماء عائدين من المشرق[١٣]؛ بينما عرفت مؤلفات ابن قتيبة (المتوفى عام ٨٨٩) قرابة عام ٩١٠[١٤]. لكن عبد الرحمن الثالث كان هو الذي رحب بقدوم اللغوي القالي عام ٩٤١. كذلك ينبغي أن يكون عريب قد ألف في هذا الوقت تقريباً وبتشجيع من البلاط مختصرة وتكملته لتاريخ الطبري. وقد استغل الاحتلال الفاطمي للقيروان لتشجيع علماء السنة المتضايقين من الظروف الجديدة على الإقامة في الأندلس.

(١٣) عثمان بن المثنى (ابن الفرضي رقم ٨٨٩) وفرج بن سلأم (المصدر ذاته رقم ١٠٢٦)

(١٤) المصدر ذاته رقم ١٩٩؛

R.Guest, The Governors and judges of Egypt, 548 نجد مثالا من المدى الذي بلغه المسلمون الإسبان في تمثّل المُثُل العليا لعرب الجاهلية في مقالة A.Abel في:

.Unity and Variety, ed. Von Grunebaum, 214

كان الحكم الثاني نفسه شديد الاهتمام بالعلم والكتب. وقد شرع في جعل مكتبة الخلافة واحدة من أكبر المكتبات في العالم الإسلامي وأحسنها. ويقال إنه جمع أخيراً أكثر من أربعمائة ألف مجلد. لقد عين المؤرخ عريب كاتبا إلا أنه لا يعرف: هل أشرف على المكتبة أم لا. وفي العام ٩٦٣ وبعد تبوئه الحكم بقليل، نزل قرطبة عالم من المشرق كان عالما بالقراءات [١٥] وهو موضوع اكتسب مؤخراً أهمية سياسية في العراق. وقد كان لهذا الرجل حظّ من الفقه على مذهب الشافعي، لكن يمكن الزعم بأنه لم يكن قادراً على تطبيقه بسبب المعارضة المالكية. ثم إن وصول خبير مشرقي آخر في الموضوع نفسه إلى الأندلس، قبل وفاة الأول، يظهر كيف كان ممكنا أن يؤسس في الأندلس تقليد علمي حي في مختلف فروع «العلوم الدينية».

قد تبدو الملاحظات التي أوردناها متعارضة مع وجهة النظر القائلة بأن الطابع الإسلامي المميز لثقافة المسلمين كان جلياً في أوائل عهد الإمارة إلا أنه، على العكس، يتضح لنا أكثر فأكثر أن التأثير الثقافي الرئيسي الأوّل هو الذي سبقت تسميته بالتأثير العربي فقط في منتصف القرن العاشر، وفي ظل الرخاء الناتج عن نجاحات الخليفة الأول، توصل أهل الأندلس إلى تمكين العلوم الإسلامية من ترسيخ جذورها فيما بينهم. أما زعم ليفي بروفنسال[١٦] بأن عبد الرحمن الثالث قد شجع الطرز الفنية البيزنطية من أجل التقليل من تبعيته لبغداد، فقول خاطىء بكل تأكيد، لأن هذه الحقبة كانت حقا الحقبة التي بذلت فيها الأندلس أضخم الجهود لترسخ في أرضها تقاليد المشرق الفكرية السنية.

---

(١٥) أبو الحسن الأنطاكي (ابن الفرضي رقم ٩٣٢؛ السبكي ii ٢ ٢١٢؛ شذرات الذهب iii. ٩٠) يقال إنه عاش مما كانت تكسبه جاريته من غزلها، لكن لم يُحدد تاريخ لهذا. فيما يتعلق بالعالم الآخر أنظر ابن الفرضي رقم ٩٢٣.

(١٦) Histoire, ii. 147&

الفصل السادس

إنهيار الحكم العربي

١ ـ الدكتاتورية العامرية والإنحلال

الخلفاء: ـ هشام الثاني ٩٧٦ ـ ١٠١٣

ستة خلفاء آخرين: ١٠٠٩ ـ ١٠٣١

ثلاثة حموديين: ـ ١٠١٦ ـ ١٠٢٧

حجّاب: المنصور (ابن أبي عامر) ٩٧٨ ـ ١٠٠٢

المظفر (عبد الملك) ١٠٠٢ ـ ١٠٠٨

المأمون (عبد الرحمن) ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩

عندما توفي الحكم الثاني، عام ٩٧٦، خلفه ابنه هشام الثاني، وكان في الحادية عشرة من عمره. وقد كان هناك نفر من أصحاب النفوذ الذين أرادوا تنصيب أخٍ أصغر للحكم، لأنهم وجدوا أن قيام مجلس وصاية لن يكون في صالحهم؛ إلا أن جعفر المُصحفي، الوزير الذي أوكل إليه الخليفة تصريف الأعمال أثناء مرضه، عمل بجد وأمّن خلافة الصبي واستمرار نفوذه الخاص.

في هذه الحوادث، كان يؤيد المصحفي رجل في الثامنة والثلاثين من عمره يعرف غالباً بابن أبي عامر، ويتحدّر من أسرة عربية عريقة تمتلك إقطاعات بالقرب من الجزيرة الخضراء. جاء ابن أبي عامر إلى قرطبة لدراسة الفقه والأدب، ثم عيّن وكيلاً للسلطانة

صبح، يرعى لها الأملاك والإيرادات الخاصة بابنها هشام الذي كان يعتبره الحكم خليفته من بعده. وانطلاقاً من وظيفته المتواضعة تماماً، استطاع ابن أبي عامر أن يخطط ويحتال لارتقاء سلّم الوظائف المدنية؛ حتى غدا نفوذه، عام ٩٧٦، عاملاً هاماً في تأمين خلافة هشام. غير أن مطامحه لم تقف عند هذا الحد، بل خطط ودبّر بنفاذ غريب إلى حركة الحوادث وفهم عميق لردود فعل البشر عليها - وأحياناً برباطة جأش كاملة - حتى أبعد الحاجب المُصحفي عام ٩٧٨ وأصبح مكانه حاجباً بتأييد من القائد غالب، بعد أنْ تزوج من ابنته.

إنهمك ابن أبي عامر، في السنوات الثلاث التالية، بزيادة تدعيم مركزه، كما كان كَسْب تأييد الفقهاء أحد جوانب سياسته. وقد قَدَّمت له مؤامرة، دُبرت ضد الخليفة، الفرصة ليأمر بإعدام معتزلي مناوىء للفقهاء، متورط في المؤامرة. ولكي يكسب مزيداً من التأييد حرر بيده نسخة من القرآن، وأخرج من مكتبة الحكم كثيراً من الكتب المتعارضة مع الدين وأحرقها. أما الوجه الآخر من سياسته، فكان يتمثل في جعْل الخليفة الفتى إنساناً عاجزاً. إذ شجعه على الانغماس في الملذات وأبعده عن الاتصالات والنشاطات التي من شأنها أن تُعده للاضطلاع بأعباء الدولة. لكن، عندما رأت السلطانة صبح ما كان يجري لابنها، امتلأت حقداً مراً على حظيِّها السابق، الذي قيل إنه كان عشيقها. غير أن جهودها الرامية إلى قلب الأوضاع جوبهت بسهولة من قِبَل المغامر السياسي الداهية. ثم كانت الضربة النهائية في العام ٩٨١، عندما نقل الإدارة من قصر الخلافة في قرطبة ومن مدينة الزهراء إلى قصر جديد شاده لنفسه وسماه «المدينة الزاهرة». فأصبح الخليفة، عملياً، معزولاً عن الاتصالات الخارجية؛ وأشيع أنه عزم على تكريس نفسه للعبادة وسلم مقاليد الأمور كلها في المملكة إلى ابن أبي عامر.

في هذا العام نفسه، نشب صراع بين ابن أبي عامر وحَمِيه غالب؛ وقد حصل هذا على بعض العون من أمراء الشمال المسيحيين. غير أن ابن أبي عامر، مستعيناً ببصيرة نفّاذة، أمر قائداً آخر بالعبور من إفريقيا إلى إسبانيا بجنوده البربر وجعل اعتماده عليهم وعلى المرتزقة النصارى. أما الأجناد، أو جند الكور، فوزعهم على فرق مستحدثة حلت محل توزيعهم القبلي السابق، وغدوا بذلك أضعف بكثير مما كانوا. هُزم غالب وقتل رغم

مساعدة النصارى له، واتخذ ابن أبي عامر لدى عودته إلى قرطبة لقب «المنصور بالله» الذي كان يختصر عادة بـ «المنصور Almanzor في اللهجات الرومنسية. وقد منح أيضاً أو انتزع حق ذكر اسمه بعد اسم الخليفة في خطبة يوم الجمعة - علامة على أنه قارب منزلته. ومع مرور الزمن، حصل على ألقاب ملوكية أخرى، إلا أنه كان على قدر كاف من الحكمة يجعله يمتنع عن أي دعوى في الخلافة لنفسه. وهكذا فإن الحقبة الممتدة من العام ٩٨١ إلى وفاة المظفر ابن المنصور في العام ١٠٠٨ تُعْرف، بحق، بالدكتاتوريّة العامريّة، لكن بصرف النظر عن كون المنصور قوياً وكفؤاً معاً، فإن حكمه لم يكن أكثر أوتوقراطية من غالبيّة الأنظمة الإسلامية الأخرى المعاصرة.

عرف عهد المنصور بأنه عهد نشاط عسكري ضخم، بيد أن النتائج كانت هزيلة. يقال إنه قاد سبعاً وخمسين حملة مظفرة. وكانت نتيجة هذا النشاط كله توسيع رقعة المنطقة التي يحتفظ بها المسلمون ويحتلونها بصورة نهائية والاحتفاظ بقدر من الهيمنة على الممالك المسيحية. كان الحكام المسيحيون الذين يحاولون نقض الاتفاقيات المعقودة مع المنصور يتعرضون لحملات تأديبية قاسية، وأغلب الحملات كانت تجرد ضد ليون وقشتالة أو ضد الكونديّات شبه المستقلة الواقعة في هذه المنطقة الواسعة. لكن في عام ٩٨٥، سار المسلمون ضد برشلونة، بينما شهد عام ٩٩٧ الحملة الكبرى التي نهبت خلالها ودمرت كنيسة شنت ياقب وضريحه في الزاوية الشمالية الغربية من شبه الجزيرة. قبر القديس وحده ترك دون أن يمسّ. هل كان التعقل أم غير ذلك هو الذي دفع المنصور إلى هذا الإستثناء؟ إنه، من غير شك، هو الذي خول المسيحيين أن يدّعوا، إثْرَ ذلك، أن القديس كان أقوى من أن ينال المسلمون منه[1]. لكن في عام ١٠٠٠ عندما دفعت الكارثة عدداً من الحكام المسيحيين للاتحاد والوقوف جنباً إلى جنب من أجل مقاومة المسلمين، كانت النتيجة هزيمة أخرى أشد وطأة عليهم. وهكذا أصبح سلطان المسلمين

(١) راجع: A.Castro, the structure of Spanish History, 158
«إن الأذى الذي سببته هذه الحملة الإسلامية زاد الإيمان بالضريح المقدس ورفعه إلى درجة من القداسة بحيث أخفق المنصور نفسه في تدميره».

العسكري، في أواخر عهد المنصور، هو الأقوى عملياً حتى جبال البرتات. والحقيقة أن حيوية الأندلس وقوتها بلغتا مستوى مكنها من بسط نفوذها خلال السنوات ذاتها على شمال إفريقية، كما تمكن ابن المنصور (الذي لقب فيما بعد بالمظفر) من أن يرفع نفسه في فاس عام ٩٩٨ إلى مركز شبيه بمركز نائب الملك.

عندما توفي المنصور عام ١٠٠٢ مرهقاً، على ما يبدو، بمتاعب وظيفته الشاقة، لم يلاق ابنه عبد الملك صعوبة تذكر في تولي منصب أبيه، بعد حصوله من الخليفة هشام الثاني على (تفويض) يمنحه سلطات مماثلة. وخلال عهده الذي دام ست سنوات لم يختلف وضع المسلمين كثيراً إزاء الممالك المسيحية في الشمال على الرغم من مواجهة مصاعب متزايدة. فقد كان من الضروري بذل مجهود عسكري دائم. وبعد حملة مظفرة عام ١٠٠٧، توفي حاكم الأندلس هذا في ظروف يكتنفها بعض الغموض، بعد أن برهن أنه حاكم كفء وقائد عسكري من الدرجة الأولى وإن لم يبلغ شأو أبيه.

كانت السنوات التي امتدت من عام ١٠٠٨ إلى عام ١٠٣١، من بعض الوجوه، ربع قرن من أكثر الحقب مأساوية في التاريخ كله. فقد هوت الأندلس من ذروة بحبوحتها وقوتها وإنجازاتها الحضاريّة إلى حضيض الحرب الأهلية الدامية. ولم تعد هناك سلطة مركزية قادرة على إرساء النظام في كل البلاد، فسادت الفوضى في كل مكان. وظهر عدد من الزعماء واحداً بعد الآخر، كل واحد مع أنصاره، وحاولوا أن يقيموا في العاصمة حكماً فعالاً؛ ولكن كان عليهم أن يتقبلوا الفشل واحداً إثر الآخر. ومنهم من لم يبق في الحكم أكثر من شهر أو شهرين. لكن لم تتجاوز مدة حكم أي منهم السنتين أو الثلاث. لقد اتخذ الزعماء الاسميون (والفعليون أيضاً في أغلب الأحيان) الذين تزعموا مختلف المحاولات لإعادة الحكم المركزي، اتخذوا لقب خليفة. ففضلا عن هشام الثاني الذي أجبر على التخلي عام ١٠٠٩، ثم أعيد عام ١٠١٠، تعاقب على كرسي الخلافة في هذه المرحلة ستة من أفراد البيت الأموي وثلاثة من أسرة نصف بربرية تعرف بالحموديين. ثم انتهت المهزلة عام ١٠٣١ عندما قرر مجلس أعيان اجتمع في قرطبة إلغاء الخلافة وإقامة مجلس دولة. غير أن هذا المجلس لم يحكم، بالطبع، سوى إقليم قرطبة.

إن المسار المحزن الذي اتخذته الحوادث بدأه شقيق المظفر الأصغر الذي خلفه في الحكم. إذ لم يلبث أن أثار عداوة أهل قرطبة بإقدامه على إقناع الخليفة بإعلانه ولياً للعهد؛ فخلعوا الخليفة أثناء وجوده في الشمال ونصبوا مكانه أموياً آخر. ومع ذلك، لم يعرف العامري الشاب كيف يحافظ على ولاء جيشه ثم ما لبث أن هلك. لكن لم يطل العهد بالخليفة الجديد، حتى خسر غالبية مؤيديه الأصليين، ثم جاء دور فريق من الضباط البربر ليستولوا على السلطة باسم مرشح أموي للخلافة. وبعد ذلك، قفز إلى الواجهة فريق من الصقالبة معظمهم خدم مدنيون أو جنود مرتزقة وحذوا حذو السابقين مع مرشح لهم. واستمرت الأمور على هذا النحو. وإنه لَمِنَ المستحيل أن نعطي هنا كل التفاصيل، لكن بالإمكان الإشارة إلى أن الفئات الثلاث الرئيسة التي كانت تصنع الخلفاء هي: عامة قرطبة، والبربر، والصقالبة.

في نحو العام ١٠٣١ أصبح لكل من المدن الثلاثين مهما كان حجمها حاكم مستقل إلى حد ما. وهذه هي الأحوال التي كانت سبباً في إطلاق اسم عصر ملوك الطوائف على الحقبة التي تبدأ عام ١٠٣١ (أو عام ١٠٠٩).

٢ ـ أسباب الإنهيار

على الرغم من أن انهيار الخلافة يحتل مكاناً رئيساً في تاريخ إسبانيا الإسلامية، فإن الأسباب التي أدت إلى ذلك الانهيار لم تبحث بصورة شاملة، ولهذا يبقى ما سيقال هنا ذا طابع مؤقت مرة أخرى.

كانت الحقيقة الجلية الأولى التي تسبّبت بالانهيار هي ما يسمى بالتشرذم. والتشرزم كان إقليمياً وعرقياً معاً. إذ من المرجح أن صعوبات في المواصلات ناتجة عن سلاسل جبال عديدة شجعت في مقاطعة الميل لتصبح وحدة سياسيّة مستقلة. والحكام المحليون كانوا يتمتعون بسلطات فعلية ولم يكن يكبح جماحهم إلا جهد كبير يبذله الحكم المركزي. كذلك أخذ اختلاط الأجناس، ابتداءً من نحو منتصف القرن العاشر، يشكل أكثر من معضلة. قد تكون العناصر الدخيلة (الطارئة) التي قدمت في القرن الثامن انصهرت منذ ذلك الحين

إلى حد بعيد. وحتى حيث قل الاختلاط البشري عن طريق الزواج بدا أن هناك درجة من التجانس الحضاري. لكن في القرن العاشر، أصبح من المألوف استقدام أعداد كبيرة من الرقيق من شمال أوروبا وغربها، عرفوا بالصقالبة، ليخدموا جنودا في الجيش، أو ليشغلوا مناصب في الإدارة المدنية. وقد غدا زعيمهم يتمتع بنفوذ كبير. فضلاً عن ذلك، استقدم المنصور خلال صعوده إلى السلطة، من إفريقيا فرقاً جديدة من البربر تختلف مواقفهم السياسية عن مواقف البربر الذين قدم بهم العهد في بلاد الأندلس. وكل هذه الوقائع كانت تشير إلى ازدياد حدة الانقسامات العرقية.

على الرغم من أن هذه الأحوال كانت واضحة إلى درجة كافية، فلا يتضح لنا لماذا أصبح صون الوحدة في مطلع القرن الحادي عشر بالغ الصعوبة إلى هذا الحد. وإذا كان بعضٌ من أولئك الذين حاولوا إعادة الحكم المركزي عاجزين، فمن المؤكد أن الجميع لم يكونوا كذلك. وإذا كانوا، فهل طرأ شيء من التغيير على خلق الشعب؟ نحن نعرف أن الثراء ازداد كثيراً في عهد عبد الرحمن الثالث، وربما أصبح جمهور السكان الأعظم مادياً في نظرته إلى الأمور، إلى حد قلّ معه القادرون على تقديم التضحيات التي تتطلبها الوحدة. هذه النظرة الماديَّة التي كانت للزعماء أو لمؤيديهم أو للفريقين معاً، يرجح أنها كانت أحد العوامل التي أدت إلى الإنهيار.

إن تأمل وجوه الشبه بين الأحوال في كل من الأندلس وبغداد يوحي بمنحى آخر من التفكير. فقد أفلتت هناك السلطة من يدي الخليفة خلال فترة من الزمن، واستقرت عام ٩٤٥ نهائياً في أيدي زمرة من القادة العسكريين. لكن لم يحاول هؤلاء ولا خلفاؤهم إخضاع كامل أنحاء الخلافة. وعلى الرغم من أن الانهيار لم يكن كاملاً، كما حدث في الأندلس، ثم تلاه انبعاث جزئي، فإن هناك شيئاً مّا يشبه الدكتاتورية العامرية وفقدان وحدة البلاد. أَفَمِنَ الممكن، إذن، أن يكون هناك خلل أساسيٌّ ما في الحضارة الإسلامية أو في بُنَى العصر الوسيط الاجتماعية كافة؟ نقطتان تبدوان وثيقتي الصلة بالموضوع بخاصة: الإخفاق في تكييف الأفكار الإسلامية مع مشاكل معاصرة، وعدم وجود طبقة وسطى راسخة الأساس ومهتمة بالمحافظة على حكومة مركزية فعالة.

بشأن أولى النقطتين، نستطيع أن نلاحظ أن الإسلام، على الرغم من إشتهاره بأنه دين سياسي، لم يكن ناجحاً بشكل جليّ في أفكاره السياسية[٢]. وقد سارت الأمور على ما يرام في عهد النبي محمد (ﷺ)، لأنه كان قادراً على تكييف الأفكار والمؤسسات الموجودة مع حاجات جماعته النامية. إلا أنه، هو وخلفاءه المباشرين (الأولين) ظلوا عملياً حبيسي المفاهيم السياسية المرتبطة بالقبيلة العربية. وقد أثبتت هذه المفاهيم، في قضية واحدة أو اثنتين، أنها أهلٌ لتطور مفيد، وخصوصاً في اعتبارها جماعة المسلمين قبيلة، والجماعات غير الإسلامية قبائل خاضعة لها. إلا أن أفكاراً كهذه لم تكن وحدها كافية في إمبراطورية واسعة، مما فرض اقتباس أفكار فارسية في فن الحكم، كانت على عهد أمويي الشام محاولات مترددة، ثم ما لبثت أن شهدت، في عهد العباسيين، إقبالا لا تَحفُّظَ فيه.

بعض هذه الأفكار الفارسية وصلت إلى إسبانيا أيضاً. غير أن ما تجدر الإشارة إليه، بالنسبة إلى إسبانيا، وكما أشرنا سابقا، هو تقبُّل بعض مفاهيم أوروبا الغربية الإقطاعية. فهل كان الحكام المسلمون، الذين يدخل في ولائهم أمراء مسيحيون يعتقدون أنهم، (عندما يتركون لهم استقلالاً محلياً)، يتصرفون حسب نهج النبيّ محمد (ﷺ) في التعامل مع أهل الذمة من دون أن يَعُوا الفوارق؟ أو أنهم كانوا يعون، ولكنهم، لحسن الحظ، قرروا قبول الأعراف المحلية؟ إذا كان الخيار الأخير قريباً من الحقيقة، فهل من الممكن أن يكون الدين الإسلامي أقل فعالية من الدين المسيحي (حتى وإن كان الدين المسيحي بعيداً عن الكمال)، في دعم علاقة إنسانٍ مّا بسيده الإقطاعي؟ وبما أن الأفكار السياسية، التي عمل المسلمون بموجبها، لم تكن مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بمبادىء الإسلام الأساسية من حيث هو دين، فقد استقل العمل السياسي عن الدين، ومال الناس بسبب ذلك إلى مراعاة مصلحتهم الخاصة، أو مصلحة الدولة العليا. وبعبارة أخرى، أصبح هم أي نظام قائم المحافظة على ذاته لا على خير المحكومين.

إن بحث الأفكار الإقطاعية هي أكثر صلة بأن تُناقش: هل فشل المسلمون في التوسع

---

(٢) راجع: Islam and the integration of Society، الفصل الخامس وص٤٣ قبله.

في شبه جزيرة إيبيريا، أو حتى في الاحتفاظ بما كانوا يحتلونه منها؟ بل يتناول أيضاً جوانب أخرى من المعضلة كالسياسة العسكرية مثلاً. لقد استُقدم بربر جدد وصقالبة لتأمين اخضاع الأمراء النصارى، والتوسع في شمال إفريقيا. لكن هل كانت هذه أعمالاً سياسية إسلامية أصيلة غايتها الحفاظ على بنيان سياسي يستطيع الناس فيه أن يعبدوا الله بحرية، ويعدّوا أنفسهم ليوم الحساب؟ لقد تحدث حكام الأندلس من غير شك عن الجهاد؛ لكن هل كان ذلك أكثر من وسيلة لرفع معنويات جيوشهم؟ إن العلاقة بين السياسة والدين لم تكن سهلة أبداً. فالسياسة لها استقلالها الخاص. والنشاطات السياسية ينبغي أن تخضع لاعتبارات سياسية. لكن أحياناً كانت الممارسات السياسية في العالم الإسلامي تنفذ كليا ضمن منظومة من الأفكار الدينية، وهذه كانت الحال في عدد من أكثر العهود نجاحا. كذلك، فانّ السياسة، في أمكنة أخرى كالأندلس، قد انطلقت من الإطار الديني، وإن المرء ليعجب عن مدى إسهام ذلك في الإخفاق السياسي.

القضية الثانية المطروحة على بساط البحث هي عدم وجود طبقة وسطى مهتمة بالمحافظة على سلطة مركزية قوية، وبعض من الأمور التي أشرنا إليها الآن مرتبطٌ أيضاً بهذه القضية. إن مسألة البنية الطبقية في المشرق الوسيطي ليست مسألة سهلة. وبصفة عامة، يبدو أن الوضع يتلخص في وجود طبقتين: طبقة عليا وطبقة دنيا. تتكون الأخيرة من كادحي المدن والأرياف. أما الأولى، فتتكون من الحكام والموظفين المدنيين وسائر الإداريين ومن ملاّك الأراضي (وهم على الغالب من رجال الإدارة أيضاً) وربما شملت كبار التجار. وقد شكل المثقفون الذين كان فقهاء السنة ممثليهم الرئيسين فئة مستقلة، لكنهم أصبحوا عالة على الحكام إلى حد بعيد وتابعين لهم، وبقدر ما كان المثقفون يؤدون مهمتهم في الحفاظ على أسس الإسلام الفكرية كان لهم بعض التأثير على عامة المدن. وأمّا الطبقة العليا (الخاصة) فقط كانت فاعلة سياسياً وذات تأثير.

لكن ربما بدا أن تزايد الثروة في البلاد كان من أثره على الطبقة العليا، (سواء في الأندلس أو العراق)، أن زاد في حدة انقسامها إلى فرقاء أو جماعات، كل يحاول تحسين أوضاعه المادية على حساب الفرقاء الآخرين. وفي التاريخ الإسلامي نادراً ما وجدت الطبقة العليا حافزها الأساسي في مثل الدين؛ أما الحوافز غير الدينية، فكانت، بلا ريب،

حوافز قوية عند الأندلس في نهاية القرن العاشر. وفي حين كان أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة مستعدين لاستغلال الأفكار الدينية، كالجهاد، لحث العامة على بذل جهود أكبر، كانت فئات أخرى من الطبقة العليا تدرك الهدف من هذا الاستغلال. لا ريب في أن منافسي العامريين كانوا ينظرون إلى سياستهم التوسعية على أنها تهدف إلى زيادة سلطانهم ومجدهم الشخصي أكثر مما تهدف إلى مجرد إخضاع الأمراء النصارى. وفي مثل هذه الظروف، قد يقلّ تأييد هذه السياسة بين صفوف الطبقة العليا، وربما تسرب شيء من هذا الموقف إلى من هم دونهم من فئات المجتمع. وعلى أي حال، فإن إزدياد الرفاهية قد يجعل الكثيرين من الناس غير راغبين في تعريض أنفسهم لمشاق الحملات العسكرية وأخطارها.

إن الإخفاق في تطوير مفهوم ذي اساس ديني لدور الطبقة العليا في الأمة الاسلامية هو في أساس بعض الصعوبات الوثيقة الارتباط بهذه الأحوال. فقد كانت هناك فكرةٌ مّا سائده عن مركز الإمام الخاص أو القائد، لكن، في الواقع، لم تكن هناك صلة بينه وبين المسلم العادي. وكانت النتيجة، في الممارسة، أن العلاقات بين الخليفة والطبقة العليا لم يكن رائدها أيّ أفكار دينية، بل المصلحة الخاصة دون غيرها. لم يكن لدى أي من أفراد الطبقة العليا ما يعزز الولاء للسلطة المركزية باعتباره مبدأ بنيويا تقوم عليه الأمة. وإذا ما عارضوا من هم في مركز السلطة، فقد يكون ذلك من وحي حرصهم على مصلحتهم الخاصة أملا في زيادة نصيبهم من النفوذ. وكذلك لم يكن لدى الموسرين من أبناء العامة أي دافع لتحمل عبء المحافظة على بنية المجتمع. وفي الواقع، كان بالإمكان تحريض الجماهير على القيام بأعمال عنف بوساطة أفكار مثل مقاومة البدع. لكن مثل هذه الأفكار كانت بعيدة جداً عن الظروف المعاصرة وتطبيقها على مثل تلك الظروف كان عملاً انتهازيا محضا كذلك، ربما كان واقع الأمر في الأندلس أنها كانت تخفي وراء ظاهرها السنيّ نوعا من الاحترام الشيعي لشخص الإمام المعصوم. وهذا قد يكون منسجماً مع نظرة شعوب شمال إفريقيا. وما يوحي بأن هذا العامل كان مهماً هو الذعر الذي قالت الروايات إنه أصاب الكثيرين عندما أعلن الابن الأصغر للمنصور (وهو طبعاً لم يكن يجري في عروقه قطرةٌ من دم أسرة النبي)، نفسه وليا للعهد. هذه هي إذن بعضٌ من العوامل التي حددت وضع

الأندلس قبيل انهيار الخلافة والحكومة المركزية. لكننا نحتاج قبل إعطاء التقويم النهائي، إلى أبحاث كثيرة أخرى.

٣ ـ ملوك الطوائف (١٠٠٩ ـ ١٠٩١)

بدأ انتثار عقد الوحدة الأندلسية عام ١٠٠٩، ومع ذلك استمر ظل شاحب للخلافة حتى عام ١٠٣١. ومنذ أن فقدت الحكومة المركزية السيطرة اضطر الحكام المحليون وغيرهم من الزعماء، عمليا لتسلُّم زمام السلطة. أما في مناطق الحدود أو الثغور، فلم يكن التفكك كبيراً إلى هذا الحد، لأن سلطة أكبر كانت تجمعت، من قبل، في أيدي القادة هناك. وهكذا استمرت قائمةً كيانات سياسية متوسطة المساحات متخذة قواعد لحكمها في مدن بطليموس وطليطلة وسرقسطة المنتشرة في الثغور الثلاثة: الأدنى والأوسط والأعلى. أما في سائر أنحاء البلاد، فكان الوضع مختلفاً إلى حدٍّ ما؛ وفي مطلع القرن الحادي عشر، نشأ ما يقرب من ثلاثين كيانا سياسيا مستقلا على الشواطىء الجنوبية والشرقية أو بالقرب منها، بعضها لم يحافظ طويلاً على أي قدر من الحرية. وقد استمرت المؤامرات سواءٌ بين الدويلات أو داخل كل منها، كما استمرت الحروب أيضاً. وغالباً ما كان الحاكم فاقد الثقة بكبير وزرائه، ومع ذلك كان مضطراً للاعتماد عليه؛ وكان أعضاء أسرة الحاكم يتآمرون لإسقاطه والحلول محله[٣]. وهكذا، غدا تاريخ هذه الحقبة السياسي مجموعة غامضة وشديدة التعقيد من الحوادث المحزنة.

إن الطوائف التي اشتق منها اسم «ملوك الطوائف» هي ثلاث فئات عنصرية: بربر وصقالبة وأندلسيون؛ وقد كانت الفئة الأخيرة تضم كل المسلمين المتحدرين من أصل عربي وإيبيري، أو ربما بعض المتحدرين من المستوطنين البربر الأوائل الذين انصهروا تقريباً آنذاك في فئة واحدة، وهذا ما يجعل العرب غير معتبرين طائفة منفصلة. لم تحاول طائفة واحدة في أي مقاطعة التسلّط وتسخير الحكم لخدمة مصالحها الخاصة من غير

---

(٣) من أجل صورة شاملة للأوضاع بعد ذلك بقليل يراجع:
Al-Andalus, iii,iv (1935,1936). مذكرات الامير عبد الله Lévi-Provençal"Mémoires de Abdullah...de Grenade"

كثير اهتمام بمصالح بقية السكان. وهكذا كانت الوحدة مفقودة حتى داخل الدويلات الصغيرة التي نشأت إثر تفكك إسبانيا الإسلامية.

سيطر البربر على الساحل الجنوبي، من الوادي الكبير إلى غرناطة وساحلها. وقد كان بنو حمود سلالة مرموقة، أطْلعت قبل عام ١٠٣١ ثلاثةً من المطالبين بالخلافة، كما حكمت مالقة والجزيرة الخضراء إلى ما بعد منتصف القرن. ومع ذلك، فقد كان بنو زيري، حكام غرناطة الذين ضموا مالقة إلى ممتلكاتهم بعيد منتصف القرن، أقوى منهم. وفي الوقت ذاته تقريباً، أصبحت الجزيرة الخضراء، والبلدان الصغيرة الواقعة بينها وبين الوادي الكبير، تابعة لإشبيلية. أما الصقالبة، فتوجه معظمهم شرقاً عند انهيار السلطة المركزية، وبعض زعمائهم استولوا على السلطة في مدن ساحلية مثل المرية وبلنسية وطرطوشة ولكنهم لم يؤسسوا سلالات حاكمة مثل البربر.

كانت سلالة بني عباد أقوى السلالات الحاكمة بين «الأندلسيين»، وكان مؤسس دولتهم القاضي محمد بن عباد هو الذي أمسك بزمام السلطة العليا من العام ١٠١٣ إلى العام ١٠٤٢. وقد خلفه ابنه ثم حفيده، ويعرفان عادة بلقبيهما الملوكيين: المعتضد (١٠٤٢-١٠٦٨) والمعتمد (١٠٦٨-١٠٩١). مد المعتضد حدود مملكة إشبيلية الصغيرة بعيداً نحو الغرب والجنوب الغربي واشتبك في الشرق بحرب مع مملكتي قرطبة وغرناطة. ثم ضمت قرطبة أخيراً إلى مملكة إشبيلية في عهد المعتمد. وعلى الرغم من الاضطراب السياسي، فقد ازدهر الأدب والفن في ظل ملوك الطوائف، لأنَّ كل حاكم صغير كان يقلد أبهة البلاط الخلافي بقدر ما كانت تسمح له موارده. إلا أن بلاط إشبيلية كان من غير شك في ظل المعتضد والمعتمد أكثر البلاطات في إسبانيا تألقا(٤).

كانت قرطبة، بعد سقوط العامريين عام ١٠٠٩، المسرح الرئيسي للصراع من أجل الخلافة. فنهبت خلال هذا الصراع في عام ١٠١٣ من غير رحمة. بعد ذلك قام، أبو الحزم

---

(٤) راجع: Ei2,art.Abbadids

ابن جهور، وهو الرجل المسؤول عن الإعلان الذي ألغى الخلافة عام ١٠٣١، فتسلَّم عملياً، زمام السلطة العليا، على الرغم من محاولته أن يؤكد أن الحكم كان في أيدي مجلس. وقد خلفه ابنه ثم حفيده من بعده؛ وأحياناً يتحدث المؤرخون عن دولة لبني جهور(٥). أخيراً ضمت قرطبة، كما أشرنا، إلى ممتلكات إشبيلية بعد فترة قصيرة عابرة خضعت خلالها لطليطلة.

كان انفراط عقد الأندلس، بطبيعة الحال، الفرصة التي ينتظرها الأمراء النصارى في الشمال، فعلى الرغم من أنهم كانوا ما يزالون يتقاتلون فيما بينهم بين الحين والآخر، فإنهم لم يدعوا الفرصة تفلت من أيديهم. وبدلاً من أن يؤدوا الجزية للخليفة، أصبحوا قادرين على طلب الجزية من ملوك الطوائف. وقد كان حكام الثغور، في بطليموس وطليطلة وسرقسطة، أول من انحدر الى هذا الدرك من التبعية. لقد استطاع أقوى حكام النصارى، الفونس السادس، ملك ليون وقشتالة (١٠٦٥-١١٠٩)، أن ينتزع الجزية حتى من مملكة إشبيلية القوية نسبيا. وقد كانت مملكة طليطلة أضعف ممالك الثغور فسقطت في يدي ألفونسو عام ١٠٨٥. وكانت تلك مرحلة هامة من حرب الاسترداد، نظراً لأن طليطلة لم تعد قط، بعد ذلك التاريخ، إلى أيدي المسلمين. ومع ذلك يتعجب المرء إلى أيّ مدى كان رجل مثل الفونسو يعي أنه يقاتل المسلمين كمسيحي أو يقاتلهم فقط من أجل تقوية مملكته الخاصة. لقد سبق الزعم بأن نصارى الإسبان، والمسلمين من عرب مختلطين بالإيبريين (الذين سبقت تسميتهم بالأندلسيين)، كانوا يشعرون بأنهم في الأصل شعب واحد. وهناك نقطة تؤيد هذا الزعم، وهي تقبّل المسلمين للأفكار الإقطاعية (وهو ما نوقش في الفصل السابق). كما أن سيرة السيد يمكن أن تكون مثالاً آخر يوضح هذه القضية. واسم السيد، في الأصل، لقب عربي (السَّيِّد أو السِّيْد) أطلق بصورة خاصة على رودريجو ديّاس دى فيڤار Rodrigo Dias de Vivar وهو نبيل قشتالي عرض خدماته كقائد عسكري على ملك

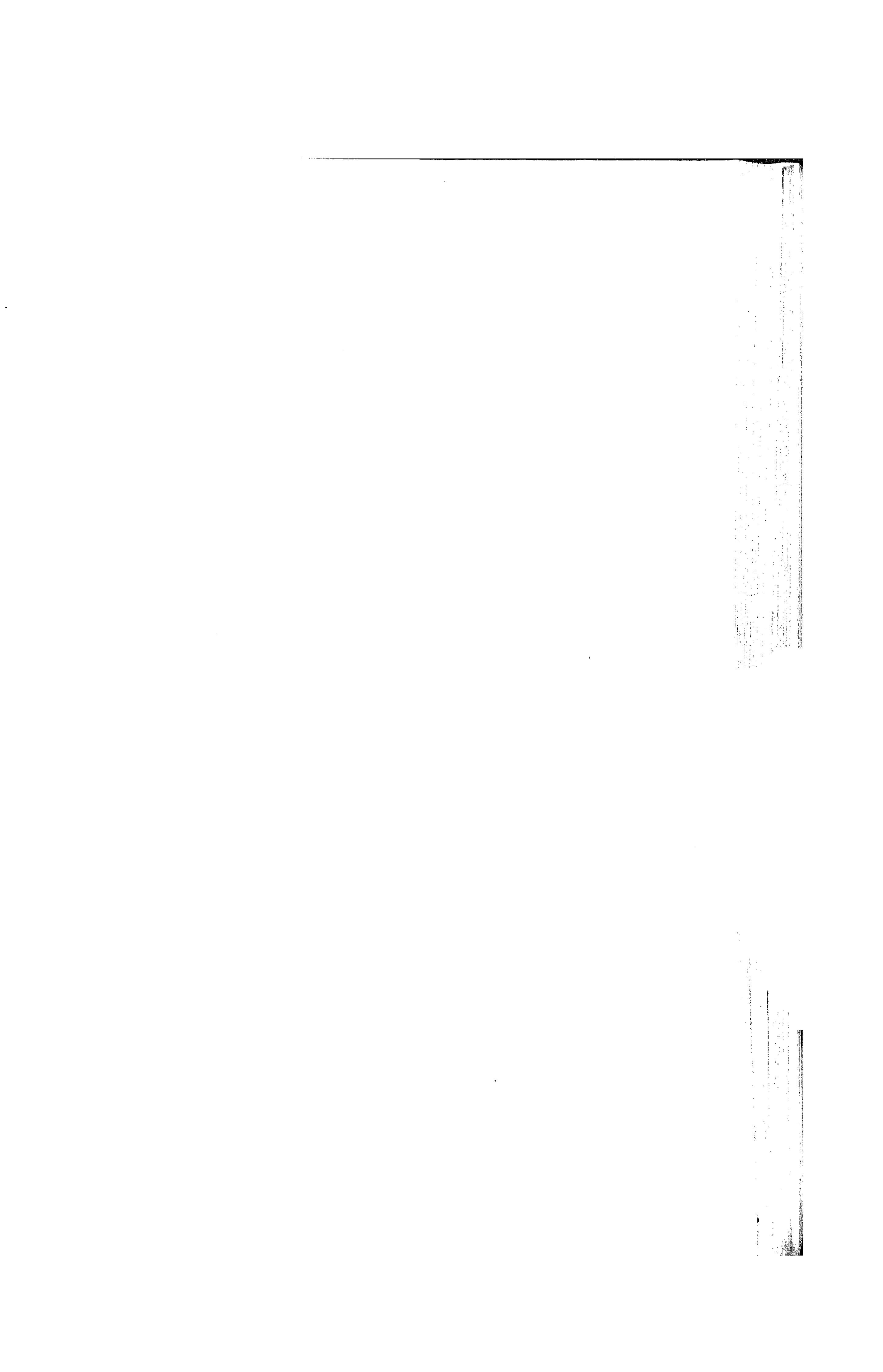
(٥) راجع: Ei2 art. Djahwarids

سرقسطة المسلم، بعد خصام نشب بينه وبين الفونسو السادس في نحو عام ١٠٨١، وانتهى حاكما مستقلا لمدينة بلنسية. وعلى الرغم من علاقته الوثيقة بالمسلمين، فقد اعتبرته إسبانيا المسيحية نموذجاً لبسالة الرجال(٦).

لقد دفع سقوط طليطلة، والوضع الخطير عموماً، المعتمد ملك إشبيلية إلى طلب العون من حاكم الدولة المرابطية القوية في شمال إفريقيا يوسف بن تاشفين. فجاء يوسف بجيش عبر به المضيق إلى إسبانيا وهزم الفونسو السادس في معركة الزلاقة، بالقرب من بطليوس عام ١٠٨٦؛ ثم عاد بعد ذلك مع جنده إلى إفريقيا. غير أن التهديد استمر على الرغم من النصر الإسلامي ودعي يوسف مرة أخرى فوصل عام ١٠٨٨. لم تكن الحملة بالسهولة التي كان يرجو، فعزم، تحت تأثير الفقهاء المالكيين الأندلسيين، لا على متابعة الأهداف المحدودة للذين دعوه، بل على بذل كل ما في وسعه للاضطلاع وحده بمهمة استرداد أمجاد الإسلام. وفي نهاية العام ١٠٩٠، شرع في خلع الحكام المسلمين فسقطت قرطبة وإشبيلية في يديه خلال عام ١٠٩١. وهذا يمكن اعتباره بداية لعصر المرابطين.

(٦) قام جدل كثير حول الأساس التاريخي للأساطير التي نسجت حول «السيد» لكن هذا متعلق بصورة أولية بتاريخ إسبانيا المسيحية.

أفضل كتاب في الموضوع هو كتاب: El Espana del Cid 1929 Roman Menéndez Pidal الخ... الترجمة الإنكليزية: The cid and his Spain, London 1934 etc...



الفصل السابع

الامبراطوريات البربرية: المرابطون

١ ـ أسس الدولة المرابطية

كانت الدولة الإفريقية ـ الشمالية، التي اتجهت إليها أنظار الأندلسيين بعد سقوط طليطلة في العام ١٠٨٥، قد نمت إلى حد كبير في أقل من نصف قرن. فهي لم تضم كامل المغرب وموريتانيا فحسب، بل ضمت أيضاً حوض نهر السنغال في الجنوب، والجانب الغربي من الجزائر في الشمال. ولم يحفظ من التاريخ المادي لحركة المرابطين الدينية سوى روايات ضئيلة قلما تساعد على فهم الأسباب الأساسية لنجاحها السريع. وهذا واحد من موضوعات كثيرة تستحق بحثا أكثر شمولا(١).

بدأت الحركة بين جماعة من رعاة الجمال يؤلفون قبائل بربرية متبدّية، تعرف، بمجموعها، باسم صنهاجه. وقد كان هؤلاء يقطنون الصحراء، غير أن قسما منهم نزح جنوباً نحو حوضي نهر السنغال ونهر النيجر الأعلى. إنهم أسلاف الطوارق المحدثين، وقد يكون اسم «سنغال» مشتقا من اسمهم عبر تحريف له في إحدى اللهجات جعل لفظه «صاناجا».

---

(١) العرض الأكمل هو عرض Alfred Bel في كتاب: La religion musulmane en Berbérie, I, Paris, 1938, 211-31 (وهو الذي كان قبل ذلك مسؤولاً عن مقالة «المرابطون» في الموسوعة الإسلامية Ei1، وستظهر المقالة التي تعالج الموضوع نفسه في الموسوعة الإسلامية Ei2 بعنوان «مرابطون» "Murabitun"

بدأت قصة الحركة مع قيام فريق من أعيان إحدى قبائل صنهاجة بتأدية فريضة الحج إلى مكة، برئاسة زعيمهم يحيى بن ابراهيم. ففي طريق عودتهم قضوا بعض الوقت في مدينة القيروان التي كانت حينذاك مركز شمال إفريقيا الثقافي (باستثناء مصر). وهناك تأثروا كثيراً بتعليم فقيه مالكي هو أبو عمران الفاسي[٢] الذي يرجح أنه مات بعد زيارتهم ببضعة أشهر. أدرك أبو عمران كم كانوا يفتقرون، هم وأمثالهم من البدو، إلى التفقه بأمور الدين، وقد نجحوا بمساعدته في إقناع تلميذ لأحد تلامذته بأن يرافقهم كي يقوم بمهمة التدريس. كان هذا الرجل ابن ياسين (الاسم الكامل: عبد الله بن ياسين الجزولي) والزمان نيسان ١٠٣٩.

لم يرق تعليم ابن ياسين لفرع صنهاجه الذي ينتمي إليه يحيى بن ابراهيم، فاعتزل أخيراً مع نفر من التلامذة من فرع آخر في جزيرة على نهر النيجر، وانصرف، على ما يروى، إلى التفقه في الدين والتعبّد. إلا أن المفاهيم الأوروبية ينبغي ألا يُسمح لها بتضليلنا، لأن هؤلاء الرجال، على الرغم من نسكهم وتصوفهم الصادق، ما لبثوا أن برزوا جنوداً أشداء وأكفاء. إن الكلمة العربية التي تطلق على مثل هذا المعتَزَل الذي اتخذوه هي رِباط. ومنها اشتق الاسم الذي اشتهر به اتباع ابن ياسين وهو «المرابطون» الذي انتقل عبر الإسبانية والفرنسية على شكل«Almoravids الموراڤيدس». هذه الوقائع تساعد على تبيان أن ما اجتذب صنهاجه في المقام الأول لم يكن الفقه المالكي وحده، بل الفقه المالكي مصحوبا بالتعاليم الصوفيه. وتجدر الإشارة إلى أن متأخري المتصوفة كانوا يعتبرون ابا عمران الفاسي، الرجل الذي تأثرت صنهاجه بتعاليمه في البداية، ويعتبرونه وليّاً.

دخل جيش المرابطين مرحلة التوسع في نحو العام ١٠٥٥ عندما احتل الدويلة التي كانت عاصمتها في واحة سجلماسة. وكان القائد العسكري حينذاك يحيى بن عمر، غير أن ابن ياسين كان ما يزال يعتبر الزعيم الروحي. وعندما قتل يحيى بعدما يقرب من سنة، تدبر ابن ياسين الأمر بتولية أخيه أبي بكر بن عمر. وبقي أبو بكر أميراً للحركة (بعد أن قتل ابن ياسين بدوره في نحو عام ١٠٥٨)، إلى أن مات في العام ١٠٨٧. لقد توالت

---

(٢) «فاسيّ تعنى من مدينة فاس» GALS, i.660

الانتصارات بسرعة. وفي العام ١٠٦١ قلد أبو بكر ابن عمه يوسف بن تاشفين قيادة شبه مستقلة على المناطق الشمالية، بينما كرس هو نفسه كل اهتمامه للجنوب. مدّ ابن تاشفين حدود سيطرته من العاصمة الجديدة مراكش حتى شملت المناطق الخصبة من المغرب والقسم الغربي من الجزائر الحديثة.

إن توسع المرابطين هذا، ونمو سلطانهم يفسرهما، الى حد ما، أن المناطق التي افتتحوها كانت مقسمة في ذلك العصر إلى دويلات عديدة وضعيفة. لكن من المحتمل أن يكون الجمع بين الأهداف الدينية والأهداف السياسية هو الذي أكسب المرابطين قوتهم، لأنه مكّن من تحقيق قدر من الوحدة بين مختلف فروع صنهاجه. ولم يكن نمو الإمبراطوريات السريع، انطلاقاً من بداية متواضعة، ظاهرة نادرة في الحياة البدوية. وفي الحال تخطر في البال مقارنتها بالحركة الدينية والسياسية التي قامت في الجزيرة العربية بزعامة محمد (ﷺ). إلا أنه، بصرف النظر عن النتيجة النهائية، فقد كانت هناك فروق عديدة أحدها: أن المرابطين وجدوا نظاما قانونيا جاهزا وعملوا ما أمكنهم بمساعدة الفقهاء المالكيين الموجودين بين ظهرانيهم. وفرق آخر: هو أنهم اعترفوا بكونهم جزءاً من وحدة أكبر بإعلانهم الولاء للخلفاء العباسيين في بغداد.

٢ ـ المرابطون في إسبانيا

يوسف بن تاشفين (١٠٩٠) ـ ١١٠٦

علي بن يوسف ١١٠٦ ـ ١١٤٣

تاشفين بن علي ١١٤٣ ـ ١١٤٥

لا شيء كان بإمكانه أن يحمل المعتمد، ملك اشبيلية، وسائر حكام الأندلس، على استقدام يوسف بن تاشفين إلى إسبانيا، سوى الوضع اليائس الذي وجدوا أنفسهم فيه بعد سقوط طليطلة في العام ١٠٨٥. فقبل التوصل إلى إبرام اتفاق معه، وضعوا شروطا حول عودته إلى إفريقيا بعد هزيمة النصارى المرجوة. وهو، إذ قبل هذه الشروط من حيث المبدأ، فقد وضع بعض الشروط المضادة. وأخيراً أعطي الجزيرة الخضراء قاعدة له. وفي

أواخر صيف عام ١٠٨٦، سار بقواته لملاقاة جيش ألفونسو السادس والتقى الجيشان في الزلاقة قرب بطليوس. وكانت النتيجة انتصارا كاملاً للمسلمين؛ أما النصارى، فكان نصيبهم إما القتل، وإما الفرار بلا نظام. وفي الوقت المحدد عاد يوسف ورجاله إلى إفريقيا وفاقاً لتعهداته.

بيد أن انتصار الزلاقة، على الرغم من كونه نكسة لألفونسو السادس، فانه لم يُخلّ بالوضع الأساسي القائم في إسبانيا، أي أن المسلمين كانوا أضعف بكثير من النصارى وغير قادرين على صدّ الهجمات بسبب انقسامهم على أنفسهم إلى الحد الذي رأيناه (وربما لأسباب أخرى) وخاصة أنّ المنطقة الساحلية الممتدة من بلنسية إلى لورقة كانت ما تزال عملياً تحت سيطرة ألفونسو. وبفضل حامية قشتالية كانت تتحصن في حصن لييط القوي بين لورقة ومرسية، أخذت سيطرته على المنطقة تزداد. لذلك وجهت استغاثات جديدة إلى يوسف بن تاشفين من الفقهاء المالكيين ومن المعتمد وسائر الأمراء على السواء. كان يوسف وقادته من جانبهم قد تذوقوا شيئاً من رفاهية الأندلس وكانوا، على الأرجح، غير زاهدين في العودة إليها. فضلاً عن ذلك، كانوا يعتقدون أنهم يُعْلُون شأن الإسلام بقتالهم ضد أعدائه. فنزلت لذلك قوات المرابطين في الجزيرة الخضراء للمرة الثانية في ربيع عام ١٠٩٠، وقادها يوسف مع الفِرَق الأندلسية ضد حصن لييط. فامتدّ الحصار عدة أشهر. وعندما اقترب ألفونسو مع جيشٍ للنجدة انسحب يوسف إلى لورقة. غير أن ألفونسو رأى أن الدفاع عن الحصن غدا مستحيلاً من كل الوجوه فهدمه إلى الأرض. وحقق يوسف بهذا هدفاً هاماً.

كان يوسف، أثناء الحصار، يقوّم الوضع السياسي العام في إسبانيا. فرأى أن مقاليد الأمور، في أغلب الدويلات، كانت في أيدي أفراد من الأرستقراطية العربية الأندلسيّة. ولكن هؤلاء الأشخاص، على الرغم من كونهم مسلمين، لم يكونوا شديدي التعلق بالدين الإسلامي، بل يهتمون بصورة رئيسية بالشعر والأدب والفنون عامة. من ناحية ثانية كان يدرك أنه يتمتع بقدر كبير من التأييد لدى عامة الشعب وفقهاء المالكية. وإذا أمكن الزعم بأنه كان في الأصل ينوي الانسحاب مرة أخرى إلى إفريقيا، بعد أن جعل مسلمي إسبانيا يقفون على أقدامهم، فقد اتضح له، خلال الأشهر الأخيرة من العام ١٠٩٠، أن ذلك لم يكن ممكناً. كانت الأرستقراطيات الحاكمة في الدويلات والإمارات عظيمة الشك كل منها في

الأخرى، لتتمكن من الصمود أمام الفونسو. فدعت مصالح المسلمين عامة يوسف بن تاشفين لتوحيد الأندلس تحت رايته، وربما دفعته في هذا الاتجاه مطامحه الخاصة مدعومةً بالروح التوسعية لدى الدولة المرابطية التي كان رئيسها الأعلى.

لم يُضِعْ يوسف وقتا لتنفيذ ما عزم عليه، فاحتل غرناطة من دون قتال قبل نهاية العام ١٠٩٠. وفي آذار من العام ١٠٩١ سقطت قرطبة، ثم بدأ بعيد ذلك حصار إشبيلية الذي انتهى باستسلام المدينة واستسلام المعتمد نفسه في شهر أيلول. وقد دخل أيضاً في طاعة يوسف عديد من المدن الأصغر حجماً. وهكذا ضم جنوب إسبانيا إلى الامبراطورية المرابطية. وكانت سيطرتها تمتد نحو الشمال كلما سنحت لها الفرصة. وقد كانت المراحل الأكثر أهمية سقوط بطليوس عام ١٠٩٤، وبلنسية عام ١١٠٢، وسرقسطة عام ١١١٠. ففي بلنسية مات السيد عام ١٠٩٥، إلا أن أرملته استطاعت المحافظة على الاستقلال لمدة أطول. كان سقوط بلنسية، كسقوط غيرها من الدويلات، دليلاً على تفوق المرابطين العسكري الكبير على الفونسو. لكن، مع ذلك، لم يكونوا على قدر من القوة يمكنهم من استعادة أي مساحة كان قد احتلها بالفعل المسيحيون الذين دأبوا على إعادة إعمار الأراضي الخالية بمستعربين مسيحيين نزحوا من الأندلس، وبصورة خاصة عجز المرابطون عن استعادة طليطلة.

لم يبق سلطان هذه الدولة البربرية طويلاً في أوجه. فقد امتلأ القواد وغيرهم من الضباط والرجال إعجاباً بحضارة الأندلس وترفها المادي اللذين فاقا كثيراً ما عرفته مدن شمال إفريقيا، وبخاصة ما عرفه السهب المجاور الذي قدموا منه في الأصل. وإذا لم يكن هذا الإعجاب قد أدّى إلى فساد أخلاقي، فإنه، على الأقل، قد أدى إلى إضعاف المتانة الخلقية. لقد شرع الجميع في الاهتمام بمصالحهم الخاصة، وفقد كبار الضباط الرقابة على من تحت إمرتهم، كما قلّ التماسك في مؤسسات الحكم. وقد انضافت صعوبات مالية إلى غطرسة الجنود البربر لتثير النقمة بين فئات من عامة الشعب. وكانت هذه النقمة كافية لتحدث تغييراً في مصير النظام.

بدأ الانحطاط سنة ١١١٨ مع فقدان سرقسطة وسقوطها في يد ألفونسو الأول (المحارب) ملك أرغون؛ وقد أسهم في حدوث هذه النكسة عدم ولاء قسم كبير من العامة. واستطاع الملك المسيحي ذاته أن يقوم بحملات توغلت بعيداً داخل جنوب البلاد عامي

١١٢٥ و ١١٢٦، وينقل أعداداً من المستعربين لإعادة توطينهم في المناطق المسيحية التي تم الاستيلاء عليها مؤخراً في الشمال. كما تمكن الفونسو السابع من القيام بحملة مماثلة داخل الجنوب عام ١١٣٣. وأخيراً أدّى نفور العامة ونقمتها المتعاظمان إلى عصياني عامي ١١٤٤ و ١١٤٥، اللذين أنهيا حكم المرابطين في إسبانيا.

لم يتفق العلماء بعد على تقويم إسبانيا المرابطية. فنظرة دوزي التي سادت في الأغلب حتى الآن اعتبرت أن يوسف بن تاشفين وقواده كانوا نصف برابرة، وأن الفقهاء المالكيين ليسوا سوى متزمتين ضيقي العقول. مما قلب تألق الحضارة الأندلسية ظلاما، وحرم الشعراء وسائر الأدباء حرية التفكير. هناك عدد من الوقائع التي تتفق وهذه النظرة، لكنها، على العموم، تبدو كثيرة الانحياز، تنظر إلى الأمور من جانب واحد[٣]، مع أن هذه القضية هي واحدة أخرى من تلك القضايا التي تتطلب مزيداً من الدرس. فمن ناحية، هناك تدخل لعامل «الصراع الطبقي». إذ إن الطبقة التي كانت حاكمة في العهد السابق وسميناها بالارستقراطية العربية ـ الأندلسية، فقدت سلطتها لصالح الدولة المرابطية المتعاونة مع الفقهاء المالكيين، والمتمتعة بتأييد عامة الشعب (الذين كانوا على الأرجح أكثر رضى في البدء منهم خلال عصر ملوك الطوائف). ومن ناحية ثانية، فإن معلوماتنا عن الحكم المرابطي مستقاة في الأغلب من أفراد من الطبقة الحاكمة السابقة ـ الطبقة ذاتها التي أصبحت الحياة صعبة بالنسبة إليها. ولئن قل رعاة الشعراء المخضرمين، فمن المعروف أن الفنون الزخرفية كانت مزدهرة في ذلك الحين. ويبدو أن الشيء ذاته يصح بالنسبة إلى الألوان الشعبية من الشعر والغناء.

ربما تبيّن أيضاً أن مسلمي إسبانيا أصبحوا لأول مرة في عصر المرابطين، يعون تماما الطابع المميز لدينهم ومجتمعهم الديني. ذلك أنه، حتى ذلك التاريخ، كان الإسلام الإسباني في أحوال كثيرة، وربما غالباً، دينا شكليا ورسمياً مقبولا بشكلٍ عفوي، لكن من دون أي حماس ملهب. أما الآن، فقد غدا بالنسبة إلى كثير من الناس قضية اقتناع داخلي. ولا شك في أن التشديد على الإسلام كدين هو السبب الذي حمل الفقهاء على جعل الحياة

---

(٣) راجع: A. Gonzalez Palencia, Historia de la Espâna musulmana Madrid,1945, 96-8.

صعبة بالنسبة إلى اليهود والنصارى. ربما كان وعي الإسلام الجديد رداً، إلى حدٍّ ما، على تعاظم وعي المسيحيين لذاتهم. وذلك الإعراض الذي لقيه الشعر والأدب ربما كان سببه أن هذين الفنين كانا دنيويين وإسبانيين وليسا إسلاميين بالقدر الكافي. وقد شاركت الأرستقراطية المسيحية والأرستقراطية العربية-الأندلسية في قسم كبير من الثقافة المشتركة. وفي استعداد المسلمين للبقاء تحت رعاية قانونية، في المدن التي كانوا يعيشون فيها، بعد انتقالها إلى حوزة النصارى، بعض الدليل على ذلك.

بعد نهاية حكم المرابطين الفعلية في إسبانيا عام ١١٤٥، ساد عهد من الاضطراب قبل أن تستقر الأندلس نهائياً في حوزة الموحدين قرابة العام ١١٧٠. وقد عرفت هذه السنوات أحياناً بالمرحلة الثانية من عصر ملوك الطوائف، إلا أن الاسم غير موفق تماما. لقد حصل في الواقع بعض التفكك إلى دويلات بزعامة ملوك صغار، لكن هؤلاء لم يكونوا يمثلون طوائف كما كانت الحال بالنسبة إلى حكام الدويلات التي ظهرت عندما انهارت الدولة الأمويّة. كذلك، بعد عام ١١٤٥، أصبح بعض حكام الدويلات تابعين للموحدين، كما غدا البعض الآخر تابعاً لعدد من الملوك النصارى. لكن، من أجل بحث كهذا، يكفي أن نعتبر أن عصر الموحدين بدأ عام ١١٤٥ مع تدخلهم الأول في شؤون الأندلس.

الفصل الثامن

الامبراطوريات البربريّة: الموحدون

١ ـ ابن تومرت وحركة الموحدين

هناك وجوه شبه متعددة بين الإمبراطورية الموحدية والإمبراطورية المرابطية. فكلتا الامبراطوريتين نشأت في شمال غرب إفريقيا، ثم ضمت الأندلس إلى أراضيها، وكلتاهما حكمتها سلالة بربرية، ووجدت مؤيديها الأوائل بين رجال القبائل البربرية. كلتاهما كانت في الأصل حركة دينية، أو بالأحرى قامت على أساس ديني. وقد كان طبيعياً أن يكون البربر الذين أيدوا الموحدين هم الأعداء التقليديين لأولئك الذين ساندوا المرابطين. كان هؤلاء بدواً من مجموعة القبائل التي تعرف باسم صنهاجه، في حين كان أولئك من سكان جبال الأطلس الذين ينتمون إلى مصمودة. فضلاً عن ذلك، يرى العلماء أن ما لدينا من معلومات حول نشأة الموحدين أكثر بكثير من معلوماتنا حول نشأة المرابطين[١].

---

(١) مراجع عامة: I. Goldziher, "Materialien Zur Kentniss der Almohaden-Bewegung", Zeitschrift der: Almohaden-Bewegung", Zeitschrift der deutschen morgen-ländischen Gesellschaft, xli (1887), 30-140;

وكذلك مقدمته لـ: J.D. Luciani, le livre de Mohammed

وهذان لم يتجاوزا بعد Ibn Taumart, Algiers, 1903

المقالات:

ابن تومرت "ibn Tumart" in EI(s)

عبد المؤمن "Abd al-Mu'min" in EI2

موحدون "Muwahhidûn" (غير جاهز بعد) in EI2

R.Bunschvig, sur la doctrine du Mahdi ibn Tumart" Ignace Goldziher Memorial Volume (ed. S. Löwinger), ii-1-13

يعرف مؤسس حركة الموحدين عادة بابن تومرت (تومرت هو، في البربرية، تصغير لاسم أبيه عمر). تنتمي أسرته إلى فرع من قبيلة هنتاتة، وقد ولد في قرية في جبال الأطلس قريبا من العام ١٠٨٢م. زار قرطبة طلباً للعلم ثم توجه شرقاً إلى الإسكندرية ومكة وبغداد. يُشك في أنه سمع من الغزالي، رجل الفكر العظيم في ذلك الزمان، لكن من المرجح أنه تعلم شيئاً من علم الكلام على مذهب الأشعرية في المدرسة النظامية ببغداد والإسكندرية. وخلال دراسته ورحلاته امتلأ حماساً للإصلاح. غير أنه وضع أساساً لإصلاحاته، مذهباً إسلامياً جديداً (صاغ العقيدة الإسلامية في كل جديد) شدد فيه على فكرة التوحيد فعرف أتباعه لذلك بالموحدين.

دفع الحماس بابن تومرت إلى البدء بالتبشير بين ملاحي السفينة المبحرة من الإسكندرية وركابها، ثم بين سكان المدن التي كان يمرّ بها. غير أن النتائج لم تكن مشجعة تماما. وأحياناً كان يواجه بمعارضة عنيفة ويضطر إلى الرحيل بسرعة. ثم حدث بعد طرده من بجاية عام ١١١٧أو ١١١٨ أن لقي الرجل الذي سيسير بالحركة في طريق النجاح السياسي، وهو عبد المؤمن بن علي. وقد كان هذا نفسه طالباً وسبق له أن فكر في السفر إلى المشرق، إلا أنه، منذ ذلك الحين، لزم ابن تومرت. وبعد أن قضيا معاً بعض الوقت في مراكش حيث الخليط المعتاد من التأييد والمعارضة، انسحبا إلى العزلة النسبية في مدينة تينمَلّل (تينمال، الخ..) النائية. فغدت هذه المدينة مركز الدعوة للعقيدة الجديدة التي اكتسبت أنصاراً بسرعة واعتمدت تنظيماً تراتبيا[٢]. وفي نحو العام ١١٢١ أقدم ابن تومرت على الادعاء بأنه المهدي، أي الزعيم الذي هداه الله وألهمه، ولم يلبث أن انضم إليه عدد كاف من الرجال لمقارعة الحكم المرابطي على المستوى المحلي. لم تُوقِفْ تقدمَه هزيمة نزلت به في عام ١٠٢٣. وقد كان هو نفسه قائداً عسكرياً وزعيماً روحياً، ولقي مصرعه في معركة جرت عام ١١٣٠.

كان ابن تومرت قد عين عبد المؤمن خليفةً له. لكن لم يناد به حتى العام ١١٣٢. وقد كان عليه في البدء أن يكتفي بحرب العصابات، لكنه في آخر الأمر كسب في المناطق

(٢) راجع: J.F.P. Hopkins, "The Almohade Hierarchy Bulletin of the school of Oriental and African Studies, xvi (1954), 93-112.

الجبلية تأييداً كافياً ليجرؤ على ملاقاة جيوش المرابطين الرئيسة في السهول. فرجحت كفته إلى حد مّا في مواجهة بالقرب من تلمسان عام ١١٤٥، ثم مات الحاكم المرابطي بعيد المعركة في حادث. وأدى ما تبع ذلك من ضعف إدارة المرابطين إلى فقدانهم عاصمتهم مراكش عام ١١٤٧، وإقامة الموحدين فيها. وعلى أي حال كان ذلك نهاية دولة المرابطين.

على الرغم من أن عبد المؤمن تدخل في أمور الأندلس منذ العام ١١٤٥، إلا أنه لم يوجّه جهوده العسكرية الرئيسة بعد العام ١١٤٧ للاستيلاء على المناطق الخاضعة لسلطان المرابطين هناك، بل اكتفى ببذل جهود دبلوماسية. لقد أدرك أن هناك فرصاً للتوسّع شرقاً في افريقيا بعيداً وراء الحدود التي وصل إليها المرابطون. لكن كان عليه أن يواجه هناك تهديداً نصرانياً يمثله روجر الثاني ملك صقلية. ومع ذلك سقط في يده نصف الجزائر الحديثة نتيجة حملة أعدت بعناية عام ١١٥٦ في حين أن حملة لاحقة، جرّدت عام ١١٥٩-١١٦٠، أكسبته تونس بما في ذلك مدن تونس والقيروان والمهدية (عاصمة الفاطميين السابقة) وساحل شمال افريقيا حتى طرابلس شرقا.

٢ - إسبانيا في ظل الموحدين (حتى عام ١٢٢٣)

عبد المؤمن ١١٣٠ - ١١٦٣

أبو يعقوب يوسف ١١٦٣ - ١١٨٤

أبو يوسف يعقوب المنصور ١١٨٤ - ١١٩٩

محمد الناصر ١١٩٩ - ١٢١٣

أبو يعقوب يوسف الثاني ١٢١٣ - ١٢٢٣

يبدو أن وضع الأندلس بعد اضمحلال سلطان المرابطين عام ١١٤٥، وحتى بعد استيلاء الموحدين على مدينة مراكش عام ١١٤٧، كان غامضاً. فقد كانت السلطة الفعلية في أيدي عدد من الحكام المحليين الضعفاء. وربما بقي هؤلاء فترة من الزمن تابعين لملوك النصارى من بعض الوجوه، إلا أنهم مالوا، شيئاً فشيئاً، للاعتراف بسيادة الخليفة

الموحدي. وأكبر قدر من الاستقلال أظهره ابن مردنيش الذي حكم إشبيلية وكانت له بعض السيطرة على القسم الأكبر من غرب الأندلس.

بعد أن ضم مؤسس الإمبراطورية الموحدية، عبد المؤمن بن علي، تونس وطرابلس، شرع يفكر مرة أخرى في شبه جزيرة إيبيريا، وبدأ، منذ العام ١١٦٢، يعدّ للقيام بحملة كبرى فيها. لكن الموت فاجأه قبل أن يحقق خططه، ولم ينفذ هذه الخطط ابنه أبو يوسف يعقوب الذي خلفه (بعد فترة خلاف قصيرة). وفي الواقع لم يحدث، حتى العام ١١٧١، أن حاول الخليفة الجديد إحكام قبضته على الأندلس. كانت هناك مقاومة من قبل ابن مردنيش، إلا أن موته عام ١١٧٢ لم يترك لخلفائه من خيار سوى تسليم إشبيلية للموحدين. بعد هذا، تابع الخليفة الموحدي سيره نحو الشمال، وحاصر طليطلة بعض الوقت، لكنه أدرك في النهاية الصعوبة الكبرى للعملية، وأدرك حماقته إن هو تابع هذه المهمة، فتخلّى عنها. لكن يبدو أن الموحّدين سيطروا بعد ذلك سيطرةً فعالة على أكثر أجزاء الأندلس. وفي حملة لاحقة استطاع أبو يعقوب يوسف أن ينقل الجهاد إلى داخل أرض العدو. إلا أنه، لسوء الحظ، جرح أثناء محاصرته قلعة شنترين (بالقرب من لشبونه) ثم ما لبث أن مات متأثراً بجراحه (في العام ١١٨٤).

كانت المهمة الاولى لابنه وخليفته أبي يوسف يعقوب هي استرداد مدينة بجاية، والمنطقة المجاورة للساحل الجزائري، من رجل من سلالة المرابطين نصّب نفسه هناك حاكماً مستقلاً. وقد أظهرت سلسلة الحوادث هذه أنه، على الرغم من قدرة الموحدين على جمع جيش قوي جداً عند اللزوم، إلا ان القوات التي يحفظون بها النظام في الظروف العادية كانت غير كافية لكبح جماح المغامرين. وهكذا، فقد كان من المعتاد أن يفتقر جزء من الامبراطورية إلى اهتمام خاص من الخليفة الموحدي. غير أن أبا يوسف يعقوب لم يتمكن من إيلاء الأندلس اهتماماً من هذا النوع حتى عام ١١٨٩. فمكنته عدة انتصارات من انتزاع موافقة ملكي قشتالة وليون على عقد هدنة لمدة خمس سنوات عام ١١٩٠. ثم استطاع، بعد عمليات لاحقة نفذها ضد بعض القلاع في البرتغال خلال السنة ذاتها والسنة التالية، أن يترك الأندلس في أوضاع مستقرة نسبياً، ليهتم بقضايا مستعجلة في إفريقيا. إلا أن انقضاء الهدنة أدى إلى مرحلة جديدة من النشاط العسكري في شبه جزيرة إيبيريا. ولم يلبث الموحدون أن احرزوا انتصاراً كبيراً في تموز ١١٩٥ على الفونسو الثامن ملك قشتالة في موقعة الأرك (Alarcos)، (الواقعة في منتصف الطريق تقريباً بين قرطبة

وطليطلة)، فاستُغل الانتصار بصورة جزئية حينذاك وفي السنة التي تلت. لكن يبدو أن الموحدين أعوزتهم الإمدادات لتحقيق تغيير أساسي في ميزان القوى بين إسبانيا المسيحية والأندلس.

من ناحية ثانية، حفزت هذه الهزيمة، التي جاءت تماماً في وقت بدا فيه أن الاسترداد يتقدم بخطى ثابتة حفزت، المسيحيين على بذل جهود متزايدة، فقام أساقفة، ونواب أساقفة، بدور نشيط في رأب الصدع بين الزعماء السياسيين وتسوية الخلافات وإزالة الشكوك المتبادلة. لقد قامت الدعوة إلى حرب صليبية، لا في إسبانيا فحسب، بل وراء جبال البرتات أيضاً، وجمعت هذه الدعوة إمدادات عظيمة. ولقد سهل أمر هذه الاستعدادات الهدنة التي عقدت بعد معركة الأرك وضعف الخليفة الموحدي الجديد الذي خلف والده عام ١١٩٩. وقد كان الوضع مستقراً لبعض الوقت، والحكم الموحدي في إسبانيا كان، ظاهرياً، في أوج سلطانه. لكن، عندما تحوّل المسيحيون أخيراً إلى الهجوم، بدا جليا بسرعة أن تغييرا حاسما كان يحصل في ميزان القوى. وفي تموز ١٢١٢ تحركت قوى مشتركة من ليون وقشتالة ونبرة وأرغونة من طليطلة جنوباً ولاقت الموحدين في سهل العقاب Las Navas de Tolosa فمُنِي الموحدون بهزيمة بلغت من القسوة أنها قضت عمليا على سلطانهم في إسبانيا إلى الأبد، على الرغم من أن هذا الأمر لم يتضح حتى العام ١٢٢٣ بسبب انشغال المسيحيين مرة أخرى بمشاكل داخلية. وربما كانت وفاة الخليفة عام ١٢١٣ مجرد صدفة إلا أن ابنه الذي خلفه (وهو أبو يعقوب يوسف الثاني)، البالغ من العمر خمسة عشر عاما، كان غير قادر على استعادة أمجاد الحكم المتداعي.

قد يكون من المفيد معرفة أسباب انهيار الحكم الموحدي. لكن الموضوع لم يحظ إلا باهتمام يسير. ولهذا، فإن أي شيء يقال في هذا الصدد ينبغي أن يكون غير نهائي. ومع ذلك فإن هناك كثيراً من النقاط المؤكدة نسبياً. فقد نشأ ابن تومرت في ظل الامبراطورية المرابطية، وتعاليمه معتبرة من وجهة نظرٍ مًا موجهة ضد المرابطين. كان النظام المرابطي مرتبطا ارتباطا وثيقا بالفقهاء المالكيين الذين كانت الشريعة بالنسبة إليهم تعني العلم بالفروع (تفاصيل القانون) كما هي مطبقة عمليا، أي معرفة ما قررته السلطات المعترف بها. غير أن ابن تومرت كان يعتقد أن الفقيه ينبغي أن يكون قادراً على استخراج أحكامه المتعلقة بتطبيق القانون من مبادىء أولية، أي من نصوص حقيقية، من القرآن والحديث

ومن إجماع المسلمين. وقد كان ادعاء ابن تومرت أنه المهدي (الزعيم المرسل من الله ومعيد النظام) قضية هامة أخرى، ومع أن ذلك كان أقرب إلى أن يكون اعتقاداً شيعيا منه سنيا، فإن ابن تومرت لم يكن يفكر من دون شك في إقامة أي صلة بالشيعة في المشرق، بل في استقطاب الاحترام المتأصل في نفوس البربر للأولياء والصالحين (الاحترام الشعبي اليوم للأولياء marabouts دليل على ذلك).

إن نظاماً له مثل هذا الأساس العقائدي كان ملزما بمعارضة طبقة الفقهاء المالكيين، التي كان لها تأثير كبير في ظل المرابطين. ومع ذلك، لا يبدو أنهم اتخذوا هيئة بديلة من الفقهاء على الرغم من أن فريقاً من الفقهاء الذين أيدوهم كانوا ظاهريين . وفي بلاد غير الأندلس ادعى زعماء من الشيعة، مثل الفاطميين، الأهلية لإصدار أحكام رسمية في مسائل من الشرع، ولكنهم نادراً ما وضعوا بالفعل جديداً وافيا في حقل القانون. ولا يبدو أن ابن تومرت نفسه ادعى مثل هذا. فقد شدد في بعض المسائل على تطبيق ما جاء في القرآن والحديث تطبيقاً دقيقاً. لكن يبدو أنه، من وجهة عامة، ارتضى بالقانون كما كان مطبقا. وهكذا لم يكن هناك، بين التعاليم الجديدة والتطبيق الشرعي الشائع، خلاف أساسي يقتضي إقصاء الفقهاء الموجودين آليا. في الواقع أعلن الموحدون أنفسهم خلفاء وأهملوا حتى الإعتراف الشكلي بالعباسيين في بغداد، لكن من المحتمل أن الفقهاء المالكيين لم يكونوا مهتمين كثيراً بالعباسيين. فاستمروا لذلك يمارسون وظائفهم أكثر فأكثر في ظل الموحدين بالأندلس.

قد يكون اضطرار الموحدين، فيما بعد، إلى تقديم تنازلات في بعض الأحيان من أجل كسب ود الفقهاء دليلاً على أخطر ضعف عانوه، وهو فقدان التأييد الشعبي. لقد اقتلع المرابطون الارستقراطية العربية ـ الأندلسية من السلطة، ولقوا تأييداً لدى الفقهاء المالكيين وعامة الشعب. وقد يكون الموحدون حصلوا، إلى حدٍّ ما، على تأييد فعال من جانب الأرستقراطية المخلوعة. لكن نصيبهم من التأييد لدى العامة تضاءل منذ أن زال شعور الارتياح العابر بالخلاص من مساوىء المرابطين. إن صورة المهدي التي اجتذبت البربر كانت على الأرجح ضئيلة الجاذبية بالنسبة إلى سكان الأندلس تماما مثلما كان من الممكن أن يكون بالنسبة إلى العرب في أقطار إفريقيا الشمالية الواقعة شرقي امبراطورية الموحدين. وإذا صح ذلك فإنه يعني أن الامبراطورية الموحدية كانت قبل كل شيء،

وبصورة أساسية، دولة عسكرية لا تتطلب سوى القدر الأقل من الموافقة من جانب الناس المحكومين. لم يكن لدى الشعب حماسة ولا إحساس بأنه مرتبط بالنخبة الحاكمة من أجل قضية خطيرة. ثم في الأيام العصيبة الي تلت عام ١٢٢٣ تخلى على الأقل عضو واحد من الأسرة الحاكمة عن ولائه لتعاليم ابن تومرت. وهكذا يمكن تصور الحال في صفوف العامة. ان هذا الأمر كان، في ما يبدو، أكثر من أي شيء سواه سببا في انحطاط حكم الموحدين.

لا شك في أن تحدّر النخبة الحاكمة من أصل بربري كان عاملا مساعدا. إلا أن هذا يعني أن صورة المهدي كانت على الأرجح قليلة الجاذبية بالنسبة إلى غير البربر من مسلمي الأندلس. ويبدو أن الميل الأساسي لسكان البلاد الأصليين المتحدرين من أصل إيبري كان مع التدخل الخارق المباشر(٣). كما برز واضحا أن هناك شكلاً جنينيًا من الوعي القومي أو العرقي ربما كان مردّه إلى أسباب لغوية بصورة أساسية. لقد نجح الموحدون، في البدء، في كسب ولاء العرب الذين كانوا كثيري العدد في تونس وشرق الجزائر؛ لكن من الطبيعي أن يحدث اختلاف التوجهات الأساسية للجماعات المتباينة اللغات، فيما بعد، تأثيرات سياسية.

٣ ـ تقدم الاسترداد

من ١٢٢٣ ـ ١٢٤٨

لم يترك الخليفة الموحدي الذي مات عام ١٢٢٣ عقباً، فتلا ذلك خلافات بين أفراد الأسرة الحاكمة قضت فعليا على المقاومة ضد حرب الاسترداد في الأندلس مع استثناء واحد. ذلك أنه، على الرغم من الخلافات داخل الأسرة الحاكمة، استمرت بقية من الامبراطورية الموحدية في شمال إفريقيا، لكنها أخذت تتلاشى شيئا فشيئا مع استقلال الحكام التابعين للخليفة بمناطقهم، وقيام دول جديدة إلى أن اضمحلت نهائيا عام ١٢٦٩.

(٣) A. Castro, Structure of Spanish History, 130,ff,esp. 167-9.

أما في الأندلس فقد احتفظ بعض ولاة الأندلس الموحدين بقدر من السلطة في مناطق محدودة لسنين عديدة بعد عام ١٢٢٣. إلا أن الحكم المركزي كان قد زال.

والظاهر أن أحد المتحدرين من حكام سرقسطة السابقين قد حقق، في هذه الفترة من الفوضى وإلى حين، قدراً ممتازا من النجاح في شرق الأندلس وجنوبها. لكن، بعد اتحاد مملكتي ليون وقشتالة عام ١٢٣٠، عاود المسيحيون الهجوم فهزم في القتال أكثر من مرة ثم اغتيل في النهاية. بعد هذا، لم ينل زعيم مسلم واحد تأييداً كبيرا على الرغم من أن البعض حافظوا، لمدة عقدين أو ثلاثة، على قدر واهٍ من شبه الاستقلال. لقد كان فرناندو الثالث قائد التقدم المسيحي منذ العام ١٢١٧ ثم شارك في المهمة أيضا ملك ليون ابتداء من عام ١٢٣٠ (وحتى موته في العام ١٢٥١). وخلال سلسلة من الحملات امتدت من العام ١٢٣١ فصاعدا، سقط في أيدي المسيحيين قلب الأندلس الحقيقي. وقد كانت الأحداث البارزة احتلال قرطبة عام ١٢٣٦ وإشبيلية عام ١٢٤٨. ثم تلا ذلك عمليات تطهير وبخاصة في الشرق يمكن القول بأنها دامت عشرين عاما. في نهاية هذه المرحلة زال الحكم الإسلامي من إسبانيا ما عدا جزءاً واحدا.

إن الاستثناء الوحيد، وومضة الضياء الوحيدة التي بقيت للمسلمين هي ظهور مملكة غرناطة النَّصْرية. فقرابة العام ١٢٣١ أسس رجل عربي الأصل (من المدينة) هو محمد بن يوسف بن نَصْر دولة صغيرة لنفسه حول مدينة جيّان، ثم استولى بعد ذلك على غرناطة وجعلها عاصمة له. ولقد نجا من المحن بفضل دبلوماسية بارعة وحصل على عون مسيحي ضد منافسين مسلمين محليين، وبعد ذلك على عون اسلامي من شمال افريقيا ضد المسيحيين. إن خصائص هذه المملكة الصغيرة الجغرافية، فضلا عن عوامل أخرى، قد مكنتها من البقاء مدة قرنين ونصف القرن.

لكن بصرف النظر عن هذا الاستثناء الصغير، ولو كان هاما، فان سقوط الموحدين كان نهاية إسبانيا الإسلامية.

الفصل التاسع

العظمة الحضارية إبان الانحطاط السياسي

١ ـ الشعر

إن الشعر الذي استوطن الأرض الجديدة، ونما واشتد ساعده في ظل أمويي إسبانيا، قد تفتق زهراً في أواخر القرن العاشر وخلال القرن الحادي عشر. لقد كانت تلك الحقبة عهد انقسام سياسي وعدم استقرار. غير أن الشعر لا ينهض أو ينحط مباشرةً مع كل تقلب في المصير السياسي، وقد أفسحت الظاهرة المتمثلة في قيام عدة بلاطات في عصر ملوك الطوائف كل منها ينافس الآخرين في رعاية الشعر والأدب، المجال أمام كثير من الشعراء كي يثبتوا مواهبهم وينالوا الجوائز.

لم تخل الأندلس من موهبة، وكان أشهر الشعراء الأندلسيين ابن زيدون (١٠٠٣ ـ ١٠٧٠) الذي عبّر برقة ورهافة عن حبه البائس للأميرة ولّادة التي كانت هي نفسها شاعرة. كما وضع الفقيه المتشدد ابن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤) رسالة في الحب، عنوانها طوق الحمامة في الالفة والألّاف، صور فيها كل وجه من وجوه الحب وتجارب المحبين وضمّنها أشعاراً له ولسواه. وقد تميز بخاصة بلاط بني عباد في إشبيلية حيث اختط النهج أمراء كانوا هم شعراء مطبوعين كالمعتضد (١٠١٢ ـ ١٠٦٩)، الذي كان شاعراً قوي القريحة، قادرا في أحسن أحواله على ابتكار بعض التشابيه الخلابة، وابنه المعتمد (١٠٤٠ ـ ١٠٩٥)، الذي فاقه في هذا المضمار. لقد خلع المعتمد صوراً رائعة على الموضوعات الرائجة في عصره قبل أن يصير إلى ذل الأسر على أيدي المرابطين، ويفرغ لواعج صدره

نواحاً مؤثراً. وكان في خدمته صديق حميم له ارتقى أعلى الرتب ولكنه في النهاية فقد مكانته وقُتل. إنه ابن عمار (١٠٣١ ـ ١٠٨٣) الذي اتسمت أشعاره ببعض الفخامة والرنين؛ كما قدم إلى بلاطه ابن حمديس (١٠٥٥ ـ ١١٣٢) عندما تسبب غزو النورمان في نزوحه عن وطنه صقلية.

يعتقد عموماً أن هذا العصر الذهبي الذي شهده الشعر الأندلسي انتهى مع نهاية القرن الحادي عشر. وهذا صحيح إذا كان المقصود أنه لم تطرأ بعد ذلك نهضة ذات شأن؛ لكن النماذج التي ابتكرت آنذاك استمر تقليدها ببراعة كبرى وتأنق على مدى قرون عديدة. كما استمر شعراء ممتازون في كسب الشهرة والنجاح في ظل الدولة البربريّة، لا يقل في ذلك نصيب الأقاليم عن نصيب العاصمة. وقد كان أبرز شعراء الأقاليم ابن خفاجة شاعر جزيرة شقر (١٠٥٠ ـ ١١٣٩) الذي اشتهر خاصة بوصفه للرياض.

إنه لمن المغري الربط بين ازدهار الشعر والحياة في دويلات الطوائف الدنيوية وغير المتزمتة، «تلك الجمهوريات الإيطالية المتعممة»، كما سميت، أو بالأحرى بين الشعر والدعة في بلاطاتها. وإنه لمن السهل أيضاً أن يُعْزَى خُلُوّ الشعر من الحيوية فيما بعد إلى طبيعة الدول البربرية الرجعية والقمعية التي وصف حكامها غالباً بأنهم شبه برابرة عاجزون عن تذوق لطائف الطبع الأندلسي. والحقيقة أن في هذه الاحكام القاطعة قدراً من الصواب، لكن ينبغي أن يواجه القبول التام بها بالوقائع التي تبين أن الحياة في ظل ملوك الطوائف لم تكن تخلو من جانبها الأسوأ المتمثل في مؤامرات دنيئة وعدم استقرار مدمّر، وأن خلفاء يوسف بن تاشفين سارعوا إلى تبني مواقف أندلسية وبسطوا رعايتهم للشعراء، وأن الشعر في الواقع لم تتغير طبيعته بشكل خطير مع حلول دولة محل أخرى.

لا يمكن في هذا العصر، أو في أي عصر آخر، أن يفسر الشعر بمصطلحات الظروف السياسية والاجتماعية دون سواها. وربما كان سخاء الطبيعة، ورعاية الخلافة الأموية، ورجاء تحقيق الأمجاد، أبرز حوافز الشعر الأندلسي الذي نما ضمن أطر تحولت بسرعة إلى تقليد، ثم استمر على هذا المنوال حتى بعدما توالت حقب كثيرة الاختلاف، لا على إسبانيا فحسب، بل على العالم الإسلامي بأسره. وهي حقب شهدت انهيار ثلاث خلافات وكان فيها الأعداء يهددون من الخارج والإسلام السني يقاوم من الداخل[١].

---

(١) G.Marçais. La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge, 12.

إنه لمن الصعب، في الواقع، تصور مجتمع لا يكون فيه شعر الأندلس الخاص تعبيراً تقليدياً أو مغرقا في الخيال. فموضوعاته الرئيسة كانت متصنّعة تتوخى اللذة المترفة. وقد كان لموضوعات أخرى لها مكانتها في الأدب العربي، مثل الحكمة والزهد والتصوف، شعراؤها المهتمون بها، إلا أنها كانت واهنة الصوت. وفي المقابل نقرأ عن مجالس شراب كانت تعقد في النهر خلال الليل، أو في أيكة أو حرج مزهر، إما في برودة المساء اللطيفة، أو عند الفجر:

شربنا وجفن الليل يغسل كحله

بماء صباحٍ والنسيم رقيقُ(*)

كما نقرأ عن غلمانٍ من الروم مثل الخشف، أو حسان نحيلات الخصور ومخصيات الأرداف، تحث على السكر بما تصب من خمر، وبما ترسل من نظرات وما تهب من قُبلَ، في حين يترافق عزف العود إما مع جارية تغني، أو أخرى ترقص، ثم تتجرد في النهاية من ثوبها لتبدو مثل برعم يتفتح من عنقود زهر:

نَضَتْ بُرْدَها عن غُصْن بانٍ منعَّمٍ

نضيرٍ كما انشَقَّ الكمام عن الزَّهْرِ(٢)

كان في هذه اللذات إرهاف وحسية. وقد أبدى الشعراء الأندلسيون اهتماماً دقيقاً ومفعما بالحياة بكل شيء جميل. والنموذج الذي صوّره ابن خفاجة لم يكن رجلا جاداً أو رواقيا أو رزينا لا يضيع نوم ليله بسبب الحب، وإنما هو رجل يستجيب فوراً لأي إثارة، تغضبه المحنة أو تبئسه، لكنه يرتعش أيضاً بحبور عند مرأى الجمال(٣):

كأنني غُصْنُ بانةٍ خَضِلٌ تَثْنيه ريح الصّبا هُنا وهُنا

هذه الحسية المرهفة تظهر في الاهتمام الخاص الذي كان يبديه شعراء الأندلس بالطبيعة والحب.

كانت الطبيعة تُقَدّم الإطار الريفي لمجالس الخمرة ولقاءات العشاق. إلا أنها كانت

(*) ابن الأبار: الحلة السيراء ج٢ ص٤٩ ومختارات من الشعر الأندلسي ص٧٦. والبيت للمعتضد بن عباد.

(٢) انظر: Nykl, Hispano-Arabic Poetry, 135-6

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٩-٣٠

تصور في تلك الحال بشكل غامض. فقد كانت العادة أن تدخل في شكل أغراض متفرقة تتخلل لحظة تأمل: الغسق، الأمواج الصغيرة التي تعلو صفحة النهر، وبخاصة أزهار معينة شاعت أوصافها حتى ملأت عددا من كتب المختارات، واعتبرت فناً قائما بذاته. كانت الأزهار، بصورة خاصة، ترسم على الأغلب بشيء من التكلف يجعل منها باقات من الأحجار الكريمة: النيلوفر: لألىء بيضاء مع خرزة سوداء في الوسط، الظيان (الياسمين البري) على قضبانه الخضراء مثل ياقوتة صفراء على قضيب من الزمرد. لكن كان هناك أيضاً تشابيه على قدر كبير من التنوع والبراعة غالباً ما تتضمن التشخيص، فإذا النهر الجاري كشح مرتعش لراقصة ترتدي غلالة، والليل ملك من الزنج اتخذ القمر تاجاً والجوزاء قُرْطاً. ولم يقصر شعراء الأندلس في بث الانفعالات في الطبيعة، فرأوا في هديل الحمام وفي تنهد النسيم تعابير عن التعاطف مع محبين يعانون ألم الفراق.

وفي شعر الغزل أيضاً كان الأندلسيون يغالون في انتقالهم من الهوى المضني إلى الدعابة، من تعابير الخضوع المذل لمعشوقة واحدة إلى المقاضاة الساخرة جزاء جراحات الحب، من حسيّة صريحة لشاعر مثل ابن خفاجة[٤]:

تسافر كلتا را حتيَّ بجسمه	فطوراً إلى خَصْرٍ وطوراً إلى نهد
فتهبط من كَشْحَيْه كفٌ تهامةً	وتصعد مِنْ نَهْديه أخرى إلى نجد

الى احتجاج ابن حزم بأنه يفضل أن يقابل محبوبته في الحلم مخافَة أن تتلاشى في اليقظة من لمس يده[٥]:

أغارُ عليكِ من إدراك طَرْفي	وأُشْفق أنْ يذيبك لمسُ كفي
فامتنع اللقاءَ حذارَ هذا	واعتمد التلاقي حين أُغفي
فروحي إنْ أنَمْ بِكِ ذو انفرادٍ	من الأعضاء مستتر ومخفي

(٤) انظر ترجمة مختلفة بعض الشيء في Nykl ص ٢٢٨ نَجْد هي الهضبة الوسطى في الجزيرة العربية، تهامه هي السهل الساحلي الضيّق. كانت عادة متبعة في الشعر العربي التحدث عن المعشوقة بصيغة المذكر.

(٥) Pérès, Poésie Andalouse, 424.

وَوَصْلُ الروحِ ألطفُ فيكَ وَقْعاً من الجسمِ المواصلِ ألفَ ضِعفِ

إلا أن المجال لا يذهب به بعيدا وراء المحسوس مهما كان مرهفا. ففي «طوق الحمامة» يعكس ابن حزم النظرة (الأفلاطونية الحديثة الخالصة) القائلة بأن الحب هو اتحاد شقي روح خلقت كتلة واحدة، لكن التعارف كان يتحقق عبر الجاذبية الماديّة. والحب الأفلاطوني، في هذا السياق، متصل بسايكولوجيّة غريبة لعفاف غامض يغدو معها الاتجاه الجنسي استمراراً مَرَضياً للرغبة[٦] نظراً لأن تحقيق الرغبة والارتواء ينبغي أن يتحدا في الحب المادي. لقد قيل إن المرأة نالت حرية واسعة ومكانة رفيعة جداً في المجتمع الأندلسي. أما في الشعر، فقد كانت فتنتها المادية هي المتغنى بها، والسمة الخلقية الوحيدة التي أشير إليها - على الرغم من أن العفاف كان محمودا في الرجال أحياناً - هي تقلّبها وقسوتها في صدودها عن عاشقها. وقد أورد هنري پيريس[٧] مقطعاً للراضي ابن المعتمد (بن عباد) يقول فيه لمحبوبته: «حسنت في خَلْق وخُلُق»، غير أنه مقطع يتضمن أيضاً دلالة مدهشة ونادرة على تأثير مسيحي، لأن الشاعر يقول عن محبوبته إنها «ملاك»(*).

(*) يبدو أن المؤلف اعتمد هنا الترجمة الفرنسية للأبيات التي أوردها المستشرق الفرنسي هنري پيريس في كتابه:

La poésie andalouse en arabe classique au XI ° Siècle P.465

وهي:

يا قمراً أصبح لي مالكا لا تتركَنّي هكذا هالكا

رق على قلب العميد الذي يود لو يجري على بالكا

حسنت في خَلْقٍ وخُلْقٍ فلِمْ رَضيتَ بالقبح لأفعالكا؟

العماد الاصفهاني خريدة القصر وجريدة العصر تونس ١٩٧١ ج٢ ص٤٧ والترجمة محرفة كثيرة الخطأ، لأن «مالكا» أصبح فيها ange «ملاك» وفعل «أصبح» ترجم حرفيا وصار le matin «في الصباح».

والنص الفرنسي هو: Lune qui est pour moi, le matin, un ange Ne m'abandonne pas ainsi quand je suis sur le point de périr.

(٦) Garcia Gomez, Poemas arábigoondaluces, 43-4

(٧) المصدر السابق ص٤٦٥ - ٦

وهكذا يطرح موضوع العلاقة المحتملة بين عدد من المواقف التي تطالعنا في الأدب الأندلسي والأدب الأوروبي على السواء. وقد تفحص پيريس بدقة فاق بها أي باحث سواه الانتاج الشعري في القرن الحادي عشر. وأورد أمثلة كثيرة من تشخيص الطبيعة مبيّنا أنها ضد ميل العرب إلى تجميدها. ذلك الميل الذي نوقش في فصول سابقة. وقد لاحظ أنها تتميز بعدد من السمات، وجَزَم بأن السمة الأساسية هي حب الطبيعة الذي يمد جذوره عميقاً في الواقع على الرغم من بعض التصنع في التعبير؛ كما تتميز بأسى دفين يجعل الشعراء الأندلسيين يفضلون الألوان الشاحبة: يفضلون الربيع على الصيف، والمساء والليل على الظهيرة. وإن المرء لَيَشْعر بأنهم يفضلون الصمت والعزلة حتى عندما يكونون بين رفاقٍ جذلين. ربما شعروا، بسبب عدم استقرار الحياة، أنْ ليس من لذات تامة الصفاء و«بقلق - يندر أن نلاحظه لدى المشارقة - ينغّص كل عمل، إنه جزية الحياة». إن موقفهم المتذلل أمام المرأة، ومفهومهم للحب، أمران مسيحيان تقريباً. «وقد استبدلوا بكل فضائل القوة والعمل التي تشكل المثل الأعلى المناسب للمجتمع العربي في الإسلام، مزايا اللطف والخضوع والرقة والتأمل والاستغراق في التفكير. أحبوا أن يكونوا أكثر إنسانية بتنمية كل الملكات وربما بالسماح للقلب أن يتقدم على العقل والإرادة».

الحقيقة أن هنري پيريس يعتقد بتغلُّب الدم الأيبري - الروماني عند الأندلسيين مما يجعلهم استمراراً لسكان البلاد الأصليين، على الرغم من وجود العناصر الشرقية التي لا يمكن إنكارها، كما يعزو إلى العنصر اليهودي - المسيحي دوراً كبيراً في نمو خصائصهم المميزة(٨).

إنه لمن الصعب الموافقة على استنتاجات پيريس، مهما تكن دراسته رائعة ومفيدة، أو الموافقة، في الأقل، على الوزن الذي يجعله لتميز الشعر الأندلسي، إذ لا يختلف هذا الشعر، من ناحية الجوهر، عن شعر المشرق الإسلامي. والأندلسيون لم يفقدوا قط اهتمامهم بإنتاج المشرق الأدبي. وعادتهم في تمييز شعرائهم بألقاب مثل «المتنبي» أو «ابن رومي المغرب» تدل على احترام لنماذج المشرق؛ حتى ان ابن حزم يتذمر مدعيا انه كان من الممكن أن يحظى بتقدير أكبر لو لم يولد في إسبانيا. الواقع أن موضوعات الشعر الأندلسي كلها تفرعت بشكل طبيعي من الشعر العربي الفصيح، وقليلة جداً هي السمات

(٨) المصدر السابق وبخاصة ص٤٧٢ - ٥.

التي توقف عندها پيريس ولم تكن معروفة في أقطار العالم الإسلامي الأخرى. وفي مجال الأداء أيضاً لم يقصر الأندلسيون عن سواهم في بحثهم عن الصور المصنّعة. وقد كان الميل إلى التلاعب البلاغي بالكلمات شيئاً راسخا بحيث أن المعتمد المتلاشي في الأغلال، عندما سمع أن اثنين من أولاده قتلا، راح يعبر عن شكواه الصادقة التي لا يرقى إليها شك بتوريات مرّة مشتقة من اسميهما(*) كما لم يتجنبوا على الدوام لا التصنيع ولا الذوق الرديء في البحث عن طرق تعبير مسرفة في المبالغة، حتى أمكن لشاعر مرهف الحس سديد النظر مثل أبي عامر بن شهيد (٩٩٢ ـ ١٠٣٥) أن يكتب.(**)

كاد أن يَرْجِع، مِنْ لَثْمِي له، وارتشا في الثَّغْرَ منه، أدردا

ومع ذلك فاننا لا نفتقد الغنائية المتميزة، وقد شعر بها الكثيرون منذ أن أشار إليها البارون دي سلان[٩] Baron Mac GueKin de Slane؛ غير أنها تكمن في رواج أغراض معينة، في مسحة عاطفية، وربما أيضاً في قدر أكبر، إلى حدٍّ مَّا، من تماسك الوجدان وتجانس الصور كما هي الحال في وصف ابن خفاجة لجبل شامخ وعر[١٠]، أو في هذه الأبيات التي تصف كوكبة من الفرسان وتتضمن استعارات مشتقة كلها من الماء.

ركبوا السيول من الخيول وركّبوا فوق العوالي زُرْقَ نِطافِ

واستودعوا الخلل الجداول واصطفوا بيضَ الرؤوس مِنَ الحَباب الطافي

وتجللوا الغُدْرانَ مِنْ ماذِيِّهم مرْتَجَّةً إلا على الأكتافِ[١١]

الجدير بالاهتمام أن النهج الأندلسي في الأدب يقترب من الذوق الأوروبي حيثما يبتعد عن النهج المشرقي.

(*) افتح لقد فتحت لي باب رحمة كما بيزيد الله قد زادني اجري

(**) لديوان ص ٥٠

(٩) في مقدمة ابن خلكان لـ وفيات الأعيان ج ١(باريس ١٨٤٢) ص ٣٥

(١٠) انظر Pérès المصدر السابق ص ٦٥ ٤ ـ ٦

(١١) الأبيات لـ ابن قزمان (المتوفى ١١٦٠) وزير المتوكل حاكم بطليوس وNykl يعطي ترجمة مختلفة في كتابه: Hispano-Arabic Poetry P.302

إن اختلاط الأجناس لا يفسر وحده هذه الظاهرة. والمسلمون الفاتحون، كما رأينا سابقاً، لم يجدوا في إسبانيا حضارة راقية جديرة بأن تقتبس. لكن أهل البلاد كان لهم على الأقل أدب شعبي. وفي المجتمع الذي كان يتطور - مجتمع ربما أبقى على حواجز قليلة بين المولدين والمستعربين الذين كانت تربط بينهم غالباً صلة الرحم، مجتمع تكيف مع تعايش الحضارات المختلفة حتى اصطنع عدداً من الأعياد الإسلامية لتتوافق مع الأعياد المسيحية، على الرغم من التقاويم المختلفة - في هذا المجتمع، ينبغي أن يختلط هذا الأدب الشعبي وينصهر مع أدب الطارئين. هناك في الواقع نص من القرن الثالث عشر يؤكد «أن أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إما بطريقة النصارى، وإما بطريقة حداة العرب»[١٢]. وليس من الصعب التصور بأن بعض المواقف التي كانت شائعة في الأدب الشعبي الأصلي فرضت نفسها بعد حصول الاختلاط على المستوى الشعبي حتى على شعر الخاصة التقليدي من طريق[١٣] التأثير المتبادل.

إن عملية مثل هذه مُرَجَّحٌ حدوثها بخاصة في تطور الضرب المضفر من الشعر، أي الموشحة والزجل اللذين يشكلان، بلا مراء، إسهاماً أصيلا من الأندلس في الشعر العربي. والموشحة، في شكلها الأكثر شيوعا، منظومة من خمسة مقاطع، أو ستة. لها مطلع من جزءين يمكن أن يستخدما لازمة لكنهما، على أي حال، يقدمان عنصراً متكرراً بحيث يتكون كل مقطع من ثلاثة أبيات ذات قافية خاصة يليها بيتان على قافية جزأي المطلع. فيغدو إذن تصميم القوافي على النحو التالي:-

أ أ ب ب ب أ أ (أ أ) ث ث ث أ أ (أ أ) الخ...

---

(١٢) Garcia Gomez, Poesie arábigoanda luza pp.30-31

(١٣) هذا بالفعل الافتراض الذي قدمه في البدء ريبيرا وتبناه مع تعديله غرثيه غومث في «حول نموذج ثالث محتمل من الشعر العربي الأندلسي». Sobre un posible tercer tipo de poesie arábigoandaluza, Estudios dedicandosa a Menendez Pidal II (Madrid 1951) PP.397-408

لتفسير ظهور الطراز المضفّر من الشعر. و لايبدو تطبيقه بعيد الاحتمال إذا توسع ليشمل التغييرات الطفيفة التي يمكن ملاحظتها في الشعر التقليدي.

بيد أن تطويرات وتغييرات كثيرة أدخلت على هذا التصميم. فقد كان القفل الأخير، المسمى خرجة، يعتبر مركز المنظومة كلها. وقد، أوضحت مصادر قديمة بحثت في أصول الموشح، أن الخرجة ينبغي أن توضع في البداية، لكن كان من الممكن أيضاً أن تستعار. كذلك ينبغي، بحسب هذه المصادر القديمة، أن تكون الخرجة حارة وماجنة ومنظومة، لا باللغة العربية الفصحى، بل باللهجة العامية أو الرومانسية (العجمية)(*).

وقد اكتشفت، في السنوات الأخيرة، خرجات من هذا النوع وهي خليط من العامية والرومانسية وتأتي دائماً تقريبا بشكل كلام موضوع على لسان امرأة(**).

أما الزجل، فمنظوم كله باللغة العامية وله عادة نظام تقفية أبسط مع جزء واحد في نهاية كل مقطع يكرر قافية المطلع مثل:

أ أ ب ب ب أ (أ أ) الخ[١٤]

لقد نُظمت بعض الموشحات الأندلسية على بحور الشعر العربي الفصيح، أو على بحور مشتقة منها. وبعض آخر لفت نظر ابن سناء الملك المتوفى ١٢١٢ - ناشر هذا الفن في المشرق - بخلوّه من وزن يمكن للأذن أن تكتشفه[١٥] عند القراءة، على الرغم من أنه يفترض أن يكون مصنوعاً ليناسب عند الغناء نموذجا إيقاعيا بتقصير المقاطع أو مدها بصورة كيفية. وبين هذين الطرفين، هناك كثير من الموشحات التي يمكن أن توزن وفق نظام مقطعي قد يكون مشتقاً من البحور التفعيلية التقليدية إلا أنه يختلف عنها بصورة واضحة. وهذه الموشحات أثارت مسائل صعبة لم تُقل فيها الكلمة الفصل حتى الآن[١٦].

ليس الموشح والزجل سوى اثنين من ضروب النظم العامية التي استعملت في

(*) والشرط فيها أن تكون حجاجيه من قبل السخف، قزمانيه من قبل اللحن، حارّة محرقة حادة منضجة من ألفاظ العامة ولغات الداصه. دار الطراز ص ٣٠

(**) وأكثر ما تجعل على السنة الصبيان والنسوان والسكرى والسكران (دار الطراز ص ٣١).

(١٤) انظر: S.M. Stern, Les chansons mazarabes xiii-xvii

(١٥) دار الطراز (دمشق ١٩٤٩)، ٣٧.

(١٦) انظر: Garcia Gomez "Sobre un posible tercer tipo de poesia arábigoandaluza" 400-1.

الأقطار الناطقة بالعربية[١٧]. واحد منها على الأقل - هو المواليا - يعرف أنه نظم في العراق منذ القرن الثامن الميلادي، كما أن هناك منظومات مقطعية تنسب إلى شاعرين بغداديين هما أبو نواس (المتوفى ٨٠٣) وابن المعتز (المتوفى ٩٠٨) وليس من المستحيل اعتبارهما رائدي فن التوشيح[١٨]. لكن ليس من دليل إيجابي يثبت أن هذه الأمثلة الوحيدة كانت بمثابة نماذج احتذاها شعراء متأخرون. من المؤكد أن تطور الشعر المقطعي (المضفر) بقي في الشرق، إلى حد بعيد، محصوزا ضمن نطاق الأدب الشعبي إلى أن بلغ الأندلسيون بالموشح والزجل المستوى الذي أثاروا فيه إعجاب المثقفين المسلمين في الأقطار الأخرى، وحَفَزُوهم على المنافسة، مما يجعل سَبْق الأندلس في هذا الميدان أمراً لا خلاف فيه.

إن أقدم الموشحات الأندلسية المعروفة تَرْقَى إلى القرن الحادي عشر. لكن اختراعها منسوبٌ إلى شاعر من قبرة توفي في القرن العاشر. وكلمة «اختراع» هنا ينبغي ألاّ تعني أكثر من أن هذا الشاعر كان أول من أعطى الموشح شكلا مقبولا لدى أهل الأدب، لأن طبيعة الخرجة تَنِمّ عن أصل شعبي - ربما كان أغنيات تغنيها مغنيات من أهل البلاد الأصليين أمام جمهور من الناطقين بالعربية. وقد أظهر غرثية غومث كيف كان من الممكن لشاعر التقطت أذنه بيتاً من الشعر، مُفْعما بالحيوية، من أغنية شعبية، أن يضع الموشحة الأولى إطاراً له[١٩]، لكن يبدو مرجحا أن ما اقتبسه هذا الشاعر ينبغي أن يكون أكثر من ذلك، لأن بنية الموشحة كلها تختلف كثيراً عن بنية القصائد العربية التقليدية.

لقد لاقى هذا الفن رواجا كبيرا ومارسه كثيرون من فحول الشعراء، وبعضهم - مثل أبي بكر محمد بن زهر المتوفى عام ١١١٠ - بنوا شهرتهم الأدبية على براعتهم فيه. وقد

---

(١٧) لفت انتباه المستشرقين إلى هذه الطرز غير التقليدية في أول الأمر:

ڤون هامر Von Hammer في: "Notice" sur dix formes de versification arabe dont une couple à peine était connue jusqu'à présent des Orientalistes européens", Journal Asiatique, 3em série tome VII (août 1839). 162-71

جمعت حديثا بطريقة مفيدة كمية كبيرة من المعلومات المبعثرة في المصادر على يدي على الخاقاني في «فنون الادب الشعبي» (بغداد ١٩٦٢)

(١٨) أنظر: Nykl, Hispano-Arabic Poetry P.269

(١٩) Poésia arábigoandaluza, 43-9

استسلم هذا الفن بسهولة لذوق التصنع السائد. وهو باعتماده المقطع لا البيت وحدةً وطُرُزاً عروضية طيّعة وخارجة على العرف معا، إنما أعطى، في الوقت ذاته، عددا من أروع قصائد الغزل الأندلسية وأرَقّ القطع الوصفية عندما تعاطاه الفحول.

لم يظهر الزجل حتى عصر متأخر جدا، وقد استحق ممثله الرئيس أبو بكر بن قزمان (المتوفى ١١٦٠ أو ١١٦٩)[٢٠] أكبر الفضل لأنه وصل به إلى درجة الكمال. إلا أن هذا لا يعني أنه لم يمر قبل ذلك بتاريخ طويل: فهو، كفنٍ شعبي حقيقي، ربما لم ينل اهتمام أهل الأدب الذين كان عليهم أن يدونوه. وابن قزمان كان الأول الذي اكسبته حيويته وظرفه الماجن قبولاً لدى أهل الأدب ومن ثم لدى الأجيال اللاحقة.

وهكذا كانت إسبانيا، دون سائر أقطار الاسلام، البلد الوحيد الذي خرقت فيه روح عامة الشعب الوثابة جدار التقليد الذي شيده أنصار القديم.

٢ ـ الأدب النثري والفيلولوجيا

كانت الدراسات اللغوية والأدبية، على الدوام، مترابطة بشكل خاص في اللغة العربية. وقد سعى أوائل النحويين واللغويين إلى ترسيخ ما كان عليه الاستعمال العربي القديم الخالص. ومن أجل بلوغ هذا الهدف كانت مادتهم الأولى شعر القدماء بحيث غدت مؤلفاتهم مستندة إلى شواهد لا تُستخدم أمثلةً فحسب، بل تعتبر مرجعاً أيضاً. وفي الحقيقة كانوا هم الذين شجعوا على تدوين مثل هذا الشعر، وكان توسُّع اهتماماتهم وتطورها هما اللذين أدّيا إلى تصنيف المختارات وجمع النوادر الأدبية، وكتابة الشروح على النصوص الأدبية ونمو النقد الأدبي نفسه.

ويبدو، بجلاء أن المسلمين في إسبانيا كان لديهم نظام تعليمي متميّز، أقرب إلى العقل من النظام المتبع في المشرق، كما سارع إلى إظهار ذلك هنري پيريس[٢١]. ـ وبموجب هذا النظام، كانت اللغة تدرس أولاً، ثم العلوم الدينية. غير أن العلوم اللغوية ذاتها كانت خاضعة

---

(٢٠) من المؤكد تقريبا أنه ليس الرجل نفسه الذي أشير إليه في الحاشية رقم ١١ لكن هناك بعض الغموض في المصادر.

(٢١) Poesia andalouse 24-5

للتقليد المشرقي خضوعاً تاما. وقد نُقلت في البدء، كما أشرنا، على أيدي علماء مثل القالي، واستمرت الصلة بين الأندلس والمشرق بفضل انتقال العلماء والمؤلفات العلمية؛ وهما طريقا اتصال عززتا وحدة الثقافة الإسلامية الأساسية.

وهكذا شارك النحويون العرب، في الأندلس كما في سواها من الأقطار، في نتاج مشترك من المعرفة بكتابتهم شروحاً على مؤلفات قيمة وُضعت في المشرق. وقد وَضَع اللغوي ابن سِيدَه (١٠٠٦؟ـ ١٠٦٦) عددا من المؤلفات بينها معجمان ضخمان لم يكونا قليلي الشهرة سواءٌ في المشرق أو المغرب.

وقد صُنِّفت، في إسبانيا أيضا، كتب الأدب، وهي عبارة عن مقتطفات من موضوعات متنوعة، موسوعيّة في حقلها، لأن هذا النوع يضم كل شيء يهم الانسان المثقف. منها مؤلف بعنوان «سراج الملوك» لأبي بكر الطرطوش المعروف أيضا بابن ابي رندقة (١٠٥٩ ـ ١١٣٠) يتألف بكامله تقريبا من نوادر حول سلوك الملوك. وربما كان بالامكان نسبته إلى مجموعة كتب «الآيين»(*) الخاصة بالملوك. وكتاب آخر ليوسف بن الشيخ المالقي (١١٣٢ـ١٢٠٧) يعالج مجموعة واسعة من الموضوعات بحسب الترتيب الأبجدي غدا يُستعمل دليلاً في الثقافة العامة.

بدأت تظهر هناك أيضاً مختارات يحتل فيها الشعراء مكانة مرموقة وبخاصة مختارات تتناول موضوعاً واحداً يعكس غالباً بهجة الأندلسيين في أحضان الطبيعة؛ وأقدم الموجود منها اليوم هو كتاب أبي الوليد الحميري (١٠٢٦ ـ ١٠٨٤) الذي خصص بكامله للربيع وأزهاره. أما كتاب ابن حزم، «طوق الحمامة»، الذي سبقت الإشارة إليه كمختارات شعرية، وكان في الواقع مستوحى من كتاب مختارات مشرقي هو كتاب الزهرة لأبي داود الأصفهاني، فهو، في الوقت نفسه، رسالة في الحب ذات أصالة كبرى وشهرة لا تفوقها شهرة.

وقد وضع ابن بسَّام (المتوفى سنة ١١٤٧)، من أجل غاية صريحة هي الانتصار للعبقرية الأندلسية والتخلص من وصاية النماذج المشرقية، وضع تاريخه الأدبي المسمى

(*) آيين: كلمة فارسية معناها «رسوم» و«تقاليد» و«أعراف» «وآداب»، الخ وقد ترجمها ديكنز بكلمة Miror أي مرآة، غير أنها لم تظهر بهذا المعنى في أي مرجع قديم. ومرآة تقابلها في الفارسية «آيينه» Ayeench (بإضافة هاء مهموسة (فارسية، معتلة) لا تلفظ =Ayecné

بحق: «الذخيرة»، لأنه لا يزال يعتبر حتى اليوم واحداً من أغنى كنوز مكتباتنا المختصة بالأخبار الأدبية. ثم قام معاصرٌ لابن بسام أصغر منه سناً هو الفتح بن خاقان، فاعتمد اعتماداً كبيراً على كتاب الذخيرة في تاريخيه الأدبيين اللذين اكتسبا، مع ذلك، شهرة ممتازة بفضل روعة أسلوبهما النثري. وأخيراً، ليس بعيداً عن المنافسة بين الشرق والغرب، ولكن رداً على تحدٍّ بربري برز في بلاط الخليفة الموحدي المنصور، ألف الشقندي (المتوفى سنة ١٢٣١) رسالة في الدفاع عن الثقافة الأندلسية تميزت بنقاشها المعتدل وفطنتها وأسلوبها الرفيع.

وعلى الرغم من أن روعة كل من الفتح بن خاقان والشقندي الأسلوبية قد أشير إليها، فإن النثر الفني، في حد ذاته كان في الأساس يهدف إلى إحداث متعة فنية أكثر مما يهدف إلى نقل المعلومات ـ كان نشاطاً أدبياً نشأ من المراسلات الرسمية. فكتّاب الأمراء لم يكونوا ناسخين فحسب، بل موظفين مدنيين رفيعي المنزلة، رجالا ذوي مسؤولية واعتبار، لم تكن براعتهم في تصريف الكلام غير جديرة باهتمام نقاد الأدب.

أخيراً اتسع مجال النثر الكتابي متجاوزا حدود المراسلات الرسمية إلى رسائل في أغراض مختلفة: قطع وصفية، مناظرات خيالية بين السيف والقلم، أو بين أصناف مختلفة من الزهور. وقد انطلق المشعل مرة أخرى من المشرق حيث طور عدد من الكتاب ـ والجاحظ (المتوفى ٨٦٩) كان أوفرهم موهبة وأسلوبا نثريا شائقا ومطبوعا، وكان لهؤلاء معجبون ومقلدون في الأندلس. وأشهر هؤلاء ابن زيدون الذي كانت رسالتاه ـ واحدة كتبها عندما كان مغضوبا عليه يلتمس عفو الأمير والأخرى موجهة إلى منافسه ابن عبدوس ذات طابع هجائي ـ كانتا قطعتين رائعتين في فن الكتابة، عنيفتين ومليئتين بالتلميحات العلمية.

كان تذوق الصنعة البلاغية قد غزا قبل ذلك بزمن طويل النثر والشعر على السواء. وغدا النثر المسجوع المزخرف ببراعة في المشرق كما في المغرب، يهدف إلى إثارة إعجاب القارىء أكثر مما يهدف إلى إثارة مشاعره المتعاطفة، والقاعدة في كل ما يكتب هي محاولة الحصول على منزلة أدبية رفيعة.

هذا النوع من النثر وجد مُتنفَّساً مناسباً له في فن المقامة بخاصة. وهي أقصوصة

تروي ببراعة فائقة، على الرغم من تفننها المتكلف، حيلة ينفذها غالبا محتال ظريف كي يفوز بوجبة مجانية، أو عطية متواضعة. والشائع أنها ابتكرت في المشرق، على يدي بديع الزمان الهمذاني (٩٦٩ ـ ١٠٠٨). لكن، مرة أخرى، ينبغي ألا تعني الرواية أكثر من أنه كان أول من وَهَبَها تعبيراً أدبياً صقيلاً. إن شكل المقامة[٢٢] واسمها يتفقان مع واقع نشوئها من نوع من النادرة كانت في القرن التاسع تتحدث عن بدوي، من ذوي الفصاحة الفطرية والتصرف الخشن، يخطب في جمع من الأعيان، مشيدا بالفضائل القديمة التي باتت حياة الرفاهية تتهددها، غير أن دور البطل فيها انحدر، بعد قرن من الزمان، إلى دور طفيلي يُقْحم نفسه بين من هم أيسر منه حالا، لينال بالكدية وجبة طعام.

لقد أبدى بديع الزمان شيئاً من البراعة والدقة في الحيل التي رواها، وأبدى ملاحظات مفعمة بالحياة حول السلوك البشري. غير أن اهتمامه الخاص كان ينصب على المناسبة التي توفرها المقامة لعرض بيان رفيع وتعابير بارعة. ولهذه الأمور تدين المقامة بنجاحها. ثم سار الحريري البصري (١٠٥٤ ـ ١١٢٢) خطوات إلى الأمام في جعل بطله لا يعتمد إلا نادراً على وسيلة أخرى غير فصاحته لخلب لب سامعيه وخداعهم. وهكذا لم تعد القصة أكثر من إطار هزيل لألاعيب لفظية تأخذ بمجامع القلوب.

إن كتابات بديع الزمان ـ من الرسائل والمقامات على السواء ـ قد ذاعت في إسبانيا بسرعة، وأعجب الناس بها كثيراً وقلدوها منذ وقت مبكر. ومقامات الحريري لم تكن أقل رواجا منها، وقد روي أن بعض الأندلسيين سمعوها من المؤلف نفسه؛ وفي الواقع غدا شرح أندلسي لمقامات الحريري، وهو أبو العباس الشريشي (المتوفى ١٢٢٢)، الشرح المعترف به في العالم الإسلامي. والمعروف أن المقامات بدأت تؤلف في الأندلس ابتداء من أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، ويرجح أن المبرز في هذا الفن هو أبو الطاهر محمد التميمي السرقسطي أي الاشترقوني (المتوفى ١١٤٣)، الذي لزم في مقاماته الخمسين ما لا يلزم منافساً بذلك، على ما يبدو، الشاعر المشرقي أبا العلاء المعري (٩٧٣ ـ ١٠٥٧) في لزومياته[٢٣].

---

(٢٢) أنظر: R.Blachère, "Étude sémantique sur le nom maqâma " Mashriq, 47 (1935), 646-52.

(٢٣) ما يزال نتاج المقامات الأندلسية بكامله بحاجة إلى دراسة مناسبة. والمادة المتوافرة أشار إليها الدكتور أحمد مختار العبادي بشكل ملائم في «مقامة العيد»، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية» ٢ (١٩٥٤) ١٥٩ـ٧٣. مدريد

على الرغم من أن اهتمام المقامة بالحوادث التي تروى هو أقل من اهتمامها بإظهار براعة الكاتب، فإنها، مع ذلك، واذا استثنينا النادرة القصيرة، إنما تشكل الفن القصصي الوحيد الذي نما في الأدب العربي منثوره ومنظومه.

تبوّأت ترجمة مبكرة، لخرافات بيدبا، وضَعَها الفارسي ابن المقفع، (المتوفى سنة ٧٥٧)، تبوأت مكانة أثر أدبي نموذجي. ويبدو أنَّ قِصصاً فارسية في ترجمة ممتازة مماثلة كونت نواة لكتاب ألف ليلة وليلة. غير أن كونها مؤلفاً غُفْلا، وعدم العناية بأسلوب الزيادات المتأخرة التي أدخلت عليها، ينمان عن أصل شعبي. لقد ترك شيوخ النثر العربي في الواقع قِصصاً إخبارية تكاد تكون كلها موجهة إلى عامة الشعب، غير أنهم، وفاقاً للرؤية التجزيئية التي سبقت الإشارة إليها في آثار العرب الأدبية، وعلى الرغم من بلوغهم، في صقل أساليب التعبير، حدّاً أكسب هذه الأساليب بريق الماس، لم ينشئوا ملاحم، كما أنهم، حتى العصر الحديث، لم يَضَعُوا مسرحيات ولا روايات، أو أيَّ نوع أدبي يتطلب عملية إبداع طويلة الأمد وتراعي تصوراً موحدا. والمؤلف النثري الوحيد الذي يشذ عن هذه السمة المميزة هو رسالة الغفران التي وضعها في المشرق الشاعر أبو العلاء المعري، ووصف فيها رحلة إلى السماء ومقابلات هناك مع شعراء قدامى. وقد لفتت وجوه الشبه السطحية بينها وبين الكوميديا الإلهية انتباها عارضاً خلال الجدل الذي قام حول مسألة: هل كان دانتي يدين بشيء من إلهامه إلى مصادر إسلامية(٢٤)؟

لم تختلف الصورة جوهرياً في إسبانيا الإسلامية. فقد كانت الحكايات والأساطير - التي حُفظ بعضها - جزءاً من تراث عامة الشعب، وهؤلاء، نظراً لكونهم غير مقيدين بأي رباط واع يشدهم إلى تقليد محافظ، جمعوا بحرّية خيوطاً من أيّ معارف كانت توفر متعة

---

(٢٤) كان ميجيل آسين بلاثيوس Miguel Ain Palacios اول من أثار مسألة التأثيرات الإسلامية الواسعة على دانتي في: La escatologia musulmana en la divina Comedia (Madrid 1919)

واحدث ذلك جدلاً مثيراً استعرضه آسين بلاثيوس في الطبعة الثانية من كتابه (مدريد ١٩٤٣). غير أن العلاقة المباشرة بين المعري ودانتي أقرب إلى الحدس بصورة شاملة ولاقت قليلا من التصديق سواء من المستشرقين أو من العلماء العرب المحدثين، أنظر عبد الرزاق حُميدة، في الأدب المقارن (القاهرة ١٩٤٨) ٩٠ - ١٠١. لقد سبقت الإشارة، في ص١٥٩، إلى قناة أكثر احتمالا قد تكون وصلت عبرها الأفكار الأخروية إلى دانتي.

واطلاعا، خيوطا ذات أصول عربية أو يونانية أو محلية، ونسجوها بحرية أيضاً في النماذج المستلهمة من مخيلتهم التي أخصبها الاختلاط. لكن لم تنشأ قصة أدبية مطولة على الرغم من أن رجلاً يدعى ابن الكناني، وهو طبيب من القرن الحادي عشر، قد ألف كتابا بعنوان محمد وسعدى، وهو اليوم أثر مفقود لكن يبدو أنه كان ضربا من القَصَص الغرامي الخيالي.

بيد أن هناك مؤلَّفين بالِغَي الأهمية في هذا الموضوع، على الرغم من أن العنصر القصصي فيهما كليهما كان ثانوي الأهمية في ذهن المؤلف.

الأول هو «رسالة التوابع والزوابع» لأبي عامر بن شهيد (٩٩٢ - ١٠٣٥) وفيه يصف المؤلف رحلة إلى عوالم غريبة (خارقة) حيث يقابل التوابع (الجن)، الذين كانوا، بحسب المعتقدات الجاهلية، يلهمون الشعر، ويختص كل منهم بشاعر دون سواه. لقد قابل توابعَ ثلاثة من الشعراء الجاهليين وعددٍ من المحدثين. وفي أغلب المقابلات، لا يحدث أكثر من حوارٍ مقتضب يصغي خلاله التابع الخاص إلى قصيدة منظومة على طريقة شاعره الخاص لكن من نظم ابن شهيد، مبدياً استحسانه بما يسمع. غير أن هناك أيضاً مقاطع تصور تعاقب الشعراء على المعاني وصور الكلام؛ ثم ينتهي الكتاب بمناقشة حول قصيدتين وقيمة كل منهما: الأولى لبغل والثانية لحمار، وبحديث لإوزة. يحتمل أن يكون هجاء في شخصيات أدبية لا يسميها.

هذه الرسالة هي أول كتاب من نوعه معروف في العربية لأنه سابق على رسالة الغفران للمعري ببضع سنوات، على الرغم من عدم وجود دليل يشير إلى أن المعري قد سمع به. وقد رأى پيريس[٢٥] أن من الممكن أن تكون الرسالة ذاتها مستوحاة من بعض مناظرات أفلاطون أو لوسيان، لكن ليس لدينا أيضاً أي دليل على ذلك. ومهما يكن من أمر، فإنها، قبل كل شيء، نقد أدبي معروض في إطار خيالي. إلا أن القصة تروى، بشيء من الحيوية، وأحيانا تتخللها سخرية، نادرة حقا في الأدب العربي. ولقاء الشاعر لتوابع

---

(٢٥) المصدر السابق ص٣٧ - ٨.

الشعراء، وليس للشعراء أنفسهم، يتيح فرصاً لرسم الشخصيّات من طريق الوصف المادي، وهي لا تسنح إلا بين الفينة والفينة، ولكنها تستغل في حينها برشاقة تامة.

أما المُؤَلَّف الثاني الذي يُعْرَض في قالب قصصي، فهو قصة حي بن يقظان لابن طفيل (المتوفى ١١٨٥)، التي نتناولها في فصل لاحق بوصفها أثراً فلسفياً. لكن من، منطلق تاريخ الأدب، يمكن الإشارة إلى أن ابن طّفيل اقتبس العنوان الدقيق والفكرة العامة - وهي الوصول إلى الحقيقة السامية من طريق رياضة الملكات الانسانية - اقتبسه من مؤلف سابق لفيلسوف سابق هو ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧). لكن في حين أن مؤلَّف ابن سينا مقالة فلسفية، واسم البطل، حي بن يقظان، ليس أكثر من رمز ظاهر، فقد ضم إليه ابن طفيل قصة شعبية تتحدث عن طفل ربته ظبية، وكَسَا تأملاته لحماً ودماً بتصويره التطور العقلي لإنسان منعزل في جزيرة غير مثقل بمعتقدات موروثة، ولا مقيد بقيود اجتماعية. إنها إرهاص لـ«إميل» روسو. والجمع غير المألوف بين الفلسفة والقصَصَ الشعبي فيها قد منح الأدب العربي قصته التي بقيت الأقوى والأروع حتى العصور الحديثة.

٣ - العلوم الدينية والتاريخ

كان الاضطراب السياسي الذي أعقب انهيار الخلافة الأمويّة، بالنسبة إلى العلوم العقلية المختلفة، كما كان بالنسبة إلى الشعر، حقبة ازدهر فيها ما كان قبلاً ينمو ببطء. ولا شك أن ما فرض ازدهار هذه المعارف إنما يرتكز، إلى حد بعيد، على ما تحقق في الربع الثالث من القرن الرابع - أي في السنوات الأخيرة من عهد عبد الرحمن الثالث وفي عهد الحكم الثاني - من إنشاء مكتبات وتشجيع علماء من المشرق على المجيء إلى إسبانيا. كما ينبغي أن تكون روح العصر قد ساعدت أيضاً على ذلك، لأنه يبدو أن الوعي الذاتي والثقة بالنفس، اللذين وجدا في ظل عبد الرحمن الثالث، استمرا حتى بعد زوال حكم الأمويين بزمن طويل. لذلك ليس من المستغرب أنْ تُطْلع إسبانيا، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، رجالاً من ذوي العلم الواسع نال معظمهم شهرة في أقطار المشرق، كما استطاع علماء من الأندلس، عند ضياع معظم إسبانيا الإسلامية في القرن الثالث عشر، أن يجدوا وظائف في شمال إفريقية ومصر وسورية.

كان ابن حزم القرطبي (٩٩٤ ـ ١٠٦٤)، في القرن الحادي عشر، عالم الأندلس الأبرز الذي لم يضاهه أحد. وهو معروف أحياناً في اللغات الأوروبية باسم Aben Hazam[٢٦] لكنّ في نسبه ناحية تستأثر بالاهتمام، وهي انتماؤه إلى جد فارسي قَدِم إلى إسبانيا مولى لأحد أفراد الأسرة الأموية. ولقد قبل هذا الادعاء بعض مؤلفي كتب التراجم المتأخرين. ومع ذلك سخر منه أحد معاصريه لأنه متحدر، في الواقع، من أسرة إسبانية من غرب إشبيلية[٢٧]. أحس ابن حزم أنه واحد من العرب بعامة، ومن الأسرة الأموية بخاصة، وكان خصماً لدوداً للمسيحيين. ومن مؤلفاته الثانوية رسالة في الأنساب العربية.

شغل أبوه مناصب رفيعة في ظل المنصور العامري وابنه المظفر، (المتوفى ١٠٠٨)، واستمر من غير شك منغمساً في مشاكل الأندلس بين هذا التاريخ ووفاته عام ١٠١٢.

ربما كانت تنشئة ابن حزم قد اكتملت في ذلك التاريخ تقريبا، عندما بدأ انفراط عقد الخلافة عام ١٠٠٩. وهناك إشارات متفرقة إلى انتقال الأسرة من منزل إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، حتى أقامت أخيراً في شاطبة بالقرب من بلنسية عام ١٠١٣. ويبدو أن ابن حزم قد انغمس، حوالي عام ١٠١٦، في مناورات سياسية، مؤيداً للأمويين. بيد أن عمله باء بالفشل وتمخض عن حرب وسَجْن. ثم أصبح، في كانون الأول من العام ١٠٢٣، كبير الوزراء لأحد خلفاء الأمويين القصيري العمر، لكن الخليفة اغتيل بعد سبعة أسابيع من توليه الحكم، وزج ابن حزم نفسه مرة أخرى في السجن. يروى أنه شغل، ما بين العام

---

(٢٦) بالنسبة إلى ابن حزم، انظر مقالة في الموسوعة الإسلامية E1 أيضاً: I. Goldziher. Die Zâhiriten Leipzig, 1884, esp. 116072 الذي يناقش فقهه ولاهوته.

M. Asin Palacios, Abenházam de Cardoba, y su histoire critica de las ideas religiosas, V vols Madrid, 1927-32.

يتضمن المجلد الأول بحثاً مفيداً في حياته وفكره بصورة عامة، والباقي ترجمة أو تلخيص، مضللان أحياناً، لكتابه في الملل والنحل.

تربط الدراسة الهامة التي وضعها Roger Arnaldez ، وهي: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue, Paris, 1956 بين موقفه اللاهوتي ونظرات له خاصة حول طبيعة اللغة.

(٢٧) Levi-Provençal, Histoire, iii. 182.

١٠٢٧ والعام ١٠١٣، منصباً سياسياً آخر لمدة يسيرة، لكنه لم يلبث أن انسحب نهائياً من ميدان السياسة وكرس نفسه للعلم تكريساً كلياً.

يعتبر مؤلفه النثري الأول، طوق الحمامة[٢٨]، مفاجأة متميزة تبدر من رجل بلغ فيما بعد مرتبة سامية في حقلي الفقه والإلهيات، وذلك لأنه في الحب والمحبين، ويتضمن كثيراً من النوادر المفعمة بالحيوية. وعلى الرغم من أنه يصور شيئاً من تجاربه الخاصة واهتماماته أيام الصبا، فإنه قد يفهم بصورة أفضل من زاوية اهتمام ابن حزم باللغة العربية وممارسته براعته في استعمالها؛ فالنثر مسبوك بعناية ويتخلّل الكتاب أبيات رشيقة من نظمه. هذا الاهتمام باللغة هو رابط يجمع بين كتاب طوق الحمامة والمذهب اللاهوتي الذي اعتنقه فيما بعد.

كانت دراسة ابن حزم الأولى، في العلوم الدينية، مستمدّة من المذهب المالكي السائد في إسبانيا، ومقتصرة، بصورة رئيسية، على النظر في تفاصيل النظام الفقهي من زاوية تطبيقه العملي (على علم الفروع). لكن كان من المستحيل الحؤول بين تلميذ ذكي وطرح أسئلة حول تعليل أحكام معينة، لأنه كان في إسبانيا، آنذاك، علماء حديث كبار وفقهاء شافعيون، ولا بد أن يكون هؤلاء قد درسوا شيئاً من «الأصول»، أو مصادر الشرع الأساسية. لقد تعمق ابن حزم في درس الحديث، ثم ألف بالفعل كتابا ضخما في الفقه من وجهة النظر الشافعية. إلا أنه، في نحو العام ١٠٢٧، بدأ يميل عن المذهب الشافعي ويخضع لتأثير أحد شيوخه القدامى في الأدب، فأدخله عندئذ المذهب الظاهري في الفقه، من ثم، حلقته الفكريّة. وضع المذهبَ الظاهري داودُ الاصفهاني (المتوفى ٨٨٤)، وجعل مبدأه الأساسي التمسك بالمعنى الظاهر لكلمات القرآن والحديث. وقد كان هذا المبدأ الأساسي في الأصل وثيق الصلة بمحاولة واضحة للتوفيق بين روايات متناقضة وردت في النصوص الأصلية، من غير الوقوع في التأويل المجازي (الذي كان مدانا في الأوساط المحافظة).

---

(٢٨) (طوق الحمامة) ترجمة: A.J. Arberry. London, 1953 تُفَضَّل هذه على الترجمة الإنكليزية الأحدث التي وضعها A.Nykl . هناك ايضاً ترجمات في عديد من اللغات الأوروبية الأخرى.

إن جاذبية المذهب الظاهري ينبغي أن تكون شيئاً عظيماً في نظر ابن حزم. إذ، حتى ذلك الحين، لم يكن أكثر من مدرسة فقهية أو مذهب. ولكن ابن حزم غدا الآن يحاول أن يبني، على المبدأ الأساسي نفسه، نظرية في علم الاعتقاد أيضاً. قد يبدو أنه في هذه المحاولة يَمزج بين المفهوم العربي الأساسي في اللغة، (وعلاقة اللغة بالمعرفة)، والميل التأملي الذي كان على الأرجح إيبيريّ الأصل، (نظراً لأنه قد يكون متمثلاً أيضاً في الإنجازات الفلسفية التي تحققت في القرن التالي). فاللغة، بالنسبة، في نظر العرب، لم تكن مجرد اصطلاح بشري، وإنما كانت شيئاً خلقه الله ليناسب الأشياء التي يرمز إليها. والقرآن، بصفته كلام الله، يجب أن يكون أداة كاملة لتنقل إلى الناس ما شاء الله أن تَنْقُل. وهكذا، فإن العمل الرئيسي للعالم هو فهم ما قصده الله في القرآن، وثانياً فهم المقصود من أحاديث محمد (ﷺ) المختلفة. غير أن هذا الفهم يفترض، أوَّل ما يفترض، معرفة واسعة بالقرآن والحديث (بما في ذلك حفظ القرآن عن ظهر قلب) ويفترض، بعد ذلك، أبلغ الاهتمام بالأجيال المتعاقبة من العلماء عند نقل النص الحرفي الدقيق لهذه النصوص المقدسة. ان مفهوماً كهذا كان منتشرا انتشارا واسعا بين علماء المسلمين، ولم يكن، بحال من الأحوال، حكرا على أتباع المذهب الظاهري، لكن ابن حزم الظاهري هو الذي أخذه بمزيد من الجدية وحاول أن يستنبط مضامينه.

يبدو أن ابن حزم أحدث تأثيرا كبيرا في نظرة الأندلس الفكرية المتأخرة، لكن لم يكن له في علم الاعتقاد أتباع معترف بهم. لقد تبنى بعضٌ من تلامذته، إلى حينٍ على الأقل، المذهب الظاهري في الفقه، ثم استمرت المدرسة الظاهرية لمدة قرن أو قرنين على الرغم من أنها، على الدوام، لم تحظ إلا بجماعة قليلة جداً من الاتباع. كان لسان ابن حزم مضرب المثل في حدته. وخَلَقَ له خصوماً كثيرين. وقد وجد، لبعض الوقت، ملاذاً في ميورقة. غير أن خصومات نشبت هناك أدت إلى طرده. فقضى السنوات الأخيرة من عمره في ضيعة الأسرة بالقرب من لبلة (غربي اشبيلية) ومات فيها عام ١٠٦٤.

وبصرف النظر عن مؤلفاته في النظرية الشرعية، أولى العلماء المحدثون كتابه في الملل والنحل أكبر الاهتمام. فقد نُوِّه به على أنه أول مؤلف على الإطلاق في الدين المقارن، لكن هذا ليس دقيقا تماما. فمن ناحية هناك دراسات عديدة سابقة في الفِرَق باللغة العربية، ومن ناحية أخرى كانت الغاية من الكتاب غايةً جدلية لا وصفية. وربما كان اختلاط الأديان

في إسبانيا قد حمل عالما مثل ابن حزم على التأمل في فضل دينه على منافسيه. وبالاجمال، بقي لنا قرابة ستة وثلاثين مؤلفاً لابن حزم، مع أن بعضها لا يزيد على الكراسات إلا بالشيء اليسير، وهي تغطي مجالا واسعا. وفضلا عن هذه المؤلفات التي أشرنا إليها، هناك مؤلف في الأخلاق (ترجم إلى الإسبانية) ونَقْد للمنطق الأرسططاليسي (مبني على فهم غير دقيق بحسب قول كتّاب التراجم)، ورسالة في الدفاع عن الأندلس ضد الاتهام القائل بإهمال الأندلس لسِيَر علمائها[٢٩].

لم يكن ابن حزم نموذجيا تماماً لأنه كان نسيج وَحْدِه. أما ابن عبد البر (٩٧٨ ـ ١٠٧١)[٣٠]، فقد كان عالما من الطبقة الأولى، اشتهر في المشرق، إلا أنه كان أكثر انسجاماً مع العبقرية الأندلسية. وعلى الرغم من أنه درس في قرطبة وحدها، فقد كاتب علماء مقيمين في المشرق، وأصبح أعظم محدث في إسبانيا وشمال افريقيا في زمانه. شملت دراساته وكتاباته العديد من المعارف المتقاربة مثل الأنساب العربية وحياة محمد (ﷺ) وغزواته. وقد لفت معجم له في تراجم صحابة محمد[*]. والأول في سلسلة سند الحديث كان دائماً صحابيا ـ لفَتَ كثيرا من الاهتمام، ومهد السبيل أمام معاجم أكثر شمولا.

بيد أن مؤلفه الأكثر أصالة كان كتاباً يمكن اختصار عنوانه على النحو الآتي: «جامع بيان العلم وفضله»[**]. وهذا، من حيث المنهج، مؤلف نموذجي يمثل طريقة علماء الحديث: لأنه يكاد يتألف فقط من أخبار تتناول أقوال محمد (ﷺ)، وأقوال عديد من أوائل المسلمين البارزين وأفعالهم، مع شروح لوجهات النظر التي اعتمدها العلماء. وابن عبد البر لا يدلي بآرائه الخاصة مباشرةً، مع أنها يمكن أن تستنتج في بعض الأحيان من روايات كالتي تفيد بأن جميع الفقهاء والعلماء يتفقون على أن القياس مُباح في الأحكام الشرعية إلا في حالتين، لكنه غير مباح في علم الاعتقاد (الالهيات). بيد أن اختيار الموضوعات له أهمية كبرى ويتضمن قضايا متصلة بمفهوم العرب للعلم (كما شرحنا تماما) مثل: واجب طلب العلم؛ فضل العلم على التقوى والاستشهاد؛ هل تدوين العلم

---

(٢٩) من أجل ثبت بمؤلفاته راجع: Gals, i. 692-7

(٣٠) GAL, i. 453f. GALS, i. 628f.

(*) لعله: «الاستيعاب في أسماء الأصحاب» راجع تاريخ الفكر الأندلسي ص٢٩٧.

(**) العنوان الكامل هو: «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله الصلة ص٦١٨.

مستجد (وهو نهج مناف لثقافة العرب الشفوية قبل الإسلام)؛ الرحلة في طلب العلم؛ احترام التلميذ لشيخه؛ موقف العلماء من الحكام؛ مصادر العلم الشرعي والديني وأنماط البراهين الممكنة في هذه المجالات ويُظهر ابن عبد البر في هذا ميلا للابتعاد عن نهج القرن العاشر المالكي المتشدد. في الواقع، يدين، بصراحة، التقليد أو الانقياد الأعمى لما هو سائد. ولا يثير استغرابنا أن نعلم أنه انتمى في البدء إلى المذهب الظاهري، وأنه، على الرغم من اعتناقه المذهب المالكي السائد، وتقلُّده قضاء أشبونة، فانه كان يعتقد بأن له ميولاً شافعيّة. وقد عاش الشطر الثاني من عمره المديد في عدد من المدن الواقعة على الساحل الشرقي، أو بالقرب منه، وهناك ايضاً وافته المنية في مدينة شاطبة.

لقد ألقيت، فيما بعد، أضواء على الأوضاع التي كان يعيش فيها العلماء خلال تلك الحقبة، بفضل اطلاعنا على حياة الحميدي. وقد ولد الحميدي في ميورقة قبل العام ١٠٢٩. وربما كان انتقال أبيه من إحدى ضواحي قرطبة إلى هناك بسبب عدم استقرار الأحوال. وفي ميورقة، تأثر الحميدي بابن حزم واكتسب معرفة ممتازة بالحديث والموضوعات المتفرعة منه، كما درس على ابن عبد البر. وقد يكون التقاه في قرطبة. وفي العام ١٠٥٦، خرج في رحلة دراسية إلى المشرق تضمنت تأدية فريضة الحج وقضاء بعض الوقت هناك. وقيل أيضا إنه درس الحديث في تونس ومصر ودمشق وبغداد. لكن لا يعرف: هل عاد إلى إسبانيا لبعض الوقت أم لا. لقد تبنى وجهة نظر شيخه ابن حزم الظاهرية وعانى من المعارضة العامة التي لقيها هذا المذهب. وبسبب هذه المعارضة استقر أخيرا في بغداد. وإلى جانب مؤلفات متخصصة في الحديث ـ لكنها لا تستحق الاهتمام ـ أقنعه أيضاً بعض أصحابه في بغداد بوضع معجم في علماء إسبانيا صنفه من حفظه. توفي في بغداد عام ١٠٩٥، وكان أحد أوائل المهاجرين من إسبانيا الذين توجهوا ناحية الشرق.

إن استمرار المستوى العالي للعلم في الأندلس، على الرغم من اضطرابات العصور، يشهد عليه، ليس فقط اسماء العديد من العلماء وتراجمهم خلال القرن ونصف القرن التاليين، ولا فهارس المخطوطات الباقية، بل، قبل كل شيء، الشهرة التي نالها القاضي عياض (١٠٨٣ ـ ١١٤٩) في المشرق. فهو، على الأرجح، شخصية عصر المرابطين الرئيسة. ولد في سبتة الواقعة على الجانب الإفريقي من الإمبراطورية المرابطية، ودرس

في قرطبة ولكنه عاد في النهاية إلى سبتة قاضيا قُلّد وظيفة مماثلة في غرناطة. غير أنه انتقل بعد وقت قصير (في العام ١١٣٧) إلى قرطبة. ومن غير شك، فإن الوضع المضطرب، نظراً لاشراف حكم المرابطين على نهايته، كان السبب في انسحابه إلى مراكش حيث مات عام ١١٤٩.

اشتهر القاضي عياض بأنه أعظم محدثي المغرب الإسلامي في زمانه، وخلّف عدة كتب متوسطة المستوى في الفقه ودراسة الحديث ومعجماً في تراجم الفقهاء المالكيين. غير أن مؤلفاً واحدا عنوانه «الشفاء» رفعه عاليا فوق المستوى المتوسط. وقد بقي لنا أكثر من عشرين شرحاً عليه كتبت من القرن الرابع عشر حتى التاسع عشر. وعلى الرغم من أن العنوان الكامل يتحدث عن حقوق النبي(*)، فإنه، في الأصل، كتاب في مديحه، ترفع فيه صورته إلى مستوى خارق. ويُؤكد حصول المعجزات التي اجترحها (على عكس علماء الدين الذين يصرون على أن معجزته الوحيدة هي القرآن)؛ وكماله الخلقي مصور، وعصمته من الخطأ والعيب مؤكدة. وهكذا فإن الكتاب يحقق خطوة واسعة إلى الأمام في تطور النظرية الدينية حول شخصية محمد (ﷺ). وقد يكون، لهذا السبب، اجتذب عدداً كبيراً من الشراح. وإنه لمن المغري الربط بين موقف الكتاب العام وتبجيل الأولياء السائد في شمال افريقيا. وعلى الرغم ممّا قيل عن أن جد عياض من أنه هاجر في البدء من الأندلس إلى فاس، ثم هاجر منها إلى سبتة، فإن الأسرة ربما كانت حقا بربرية الأصل، ويكاد يكون من المؤكد أن دماً إفريقياً شمالياً جرى في عروقها من ناحية الأم. وهكذا يرجح أن الوراثة شاركت البيئة في تنمية النظرة التي يتميز بها شمال إفريقيا[٣١].

كان المذهب المالكي إذن آخذاً في التطور إبان عصر المرابطين، مغايراً لما كان عليه في أواخر القرن العاشر، وأصبح الفقهاء المالكيون يُدْخلون في مجالهم قضايا تجاوز التفاصيل الشرعية التطبيقية مجاوزة بعيدة. ومنذ أن بدأ خطر الموحدين يظهر في شمال إفريقيا (من نحو العام ١١٢٥ فصاعدا)، شعر المالكيون، الذين كانوا يدعمون المرابطين،

(*) العنوان الكامل لكتاب هو «كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى» تاريخ الفكر الأندلسي ص٢٨٣.

(٣١) GAL, i. 455f, GALS, i. 630-2; Tor Andrae, Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm, 1918, 60,112, 118f, 131, 147-50,204-12, etc

(كان كتاب الشفاء: مصدراً هاماً لآراء Andrae المتأخرة). Andrae مخطىء في اعتبار عياض أشعريا- يعتبر مالكيا بحيث كان الباقلاني صنوه في التفكير.

بأنهم مضطرون، لا إلى مهاجمة تعاليم ابن تومرت وأتباعه الموحدين فحسب، بل إلى مهاجمة اعتقاد الأشعرية الذي كان سائدا آنذاك في بغداد. وكان يعتقد، (وهذا في مجمله غير صحيح)، أن له أكبر الأثر في آراء ابن تومرت. لقد صدرت بصورة خاصة تهجمات شنيعة على المتكلم الأشعري والصوفي البارز، أبي حامد الغزالي؛ وألفت كتب تنتقده، وأدينت آراؤه رسميا بأنها خارجة على الدين، كما أحرق مؤلفه الضخم، «إحياء علوم الدين» على رؤوس الأشهاد (وكان ذلك، على ما يبدو، بأمر من القاضي عياض).

ومع قيام السلطة الموحدية في إسبانيا ابتداء من عام ١١٤٥ فصاعدا، لم يعد الفقهاء المالكيون يحظون بالتأييد الرسمي الذي نعموا به في ظل المرابطين. لكن بعضهم على الأقل احتفظوا بوظائفهم. ومع مرور الزمن، وجد الحكام الموحدون أنهم لا يستطيعون الاستغناء عن الفقهاء المالكيين وفئة الشعب التي كانوا ينطقون بلسانها. وعلى الرغم من أن الموحدين بدأوا دعوتهم مستندين إلى لاهوت (اعتقاد) رسمي، فإن هذا لم يكن بالضرورة مرتبطا بأي نظام فقهي. يقال إن أبا يوسف يعقوب الذي حكم من العام ١١٨٤ إلى العام ١١٩٩ شجع الظاهريين. وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨)، فقيه العصر الأشهر، قلما عُدَّ بين الفقهاء لأنه غدا أحد فلاسفة العالم العظام. ومع ذلك فقد تحدر من أسرة من الفقهاء، وهو نفسه تقلد قضاء إشبيلية ثم قرطبة، ويبدو أنه أنجز، في العام ١١٨٨، مؤلفا هاما في الفقه كتب القسم الأكبر منه، على ما يظهر، قبل عشرين عاما. يتناول الكتاب «الخلافات» بين مختلف المذاهب (أو المدارس) الفقهيه، ويولي أنماط البراهين التي يستعملها كل منها لتبرير أحكامه اهتماما خاصا[٣٢]. وقد كان موضوع أصول «الشرع» هذا واحدا من الموضوعات التي تفاداها في الأصل فقهاء المالكية في إسبانيا، لكن اعتنت به الفئات الأقل عددا من ظاهريين وشافعيين، ويبدو من المرجح أن هؤلاء كانوا أنصار الموحدين الرئيسيين في مجال الفقه.

أخيراً يمكن الإشارة، بإيجاز، إلى الكتابات التاريخية في إسبانيا[٣٣]. وهذا ليس

(٣٢) هناك عرض كامل في: R. Brunschvig, "Averroès juriste" "Etudes Lévi-provençal, i (Paris, 1962), 35-68.

(٣٣) قدَّم شارل پلاّ نظرة شاملة في:

"The origin and development of historiography in Muslin Spain" in B. Lewis and P.M. Holt (edd), Historians of The Middle East, London, 1962, 118-25.

خارجا عن موضوع الفصل لأن كثيراً من كتاب التاريخ والتراجم كانوا فقهاء أيضاً. وأهم المؤرخين الأوائل، في نظر ليفي برفنسال، هو ابن حيّان (المتوفى عام ١٠٧٦) الذي يضم مؤلفه كثيراً من المعلومات القيمة والموثوقة على الرغم من أنه لم يبق منه سوى أجزاء فقط. وقد ترك معاصر له هو صاعد، قاضي طليطلة، (المتوفى عام ١٠٧٠)، موجزاً في التاريخ العالمي (ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٣٥ Livre des catégories des nations بعنوان كتاب طبقات الأمم). يقسم هذا الكتاب الشعوب إلى شعوب عنيت بالعلوم، وأخرى لم تُعْنَ بها، ويبيّن مدى انتشار العلوم الإسلامية والثقافات الدخيلة في هذه الحقبة. كما صنفت في الأندلس معاجم كثيرة في السِيَر معظمها في العلماء المحليين. لكن، من الناحية العملية، يهتم العلماء المُحْدَثون في هذه الكتابات التاريخية كلها، بالمضمون أكثر مما يهتمون بقيمتها الأدبية.

لقد استمرت ثقافة إسبانيا الإسلامية، من بعض الوجوه، في شمال إفريقيا. ولذلك، فمن المناسب أن نختتم كلامنا بذكر اسم ابن خلدون (١٣٣٢ـ١٤٠٦) الذي ينتمي، على الرغم من ولادته في تونس، إلى أسرة عربية عاشت في إسبانيا منذ القرن الثامن وقامت، فيما بعد، بدور هام في حياة إشبيلية استمر حتى عهد قريب من استيلاء النصارى عليها. إنه واضع مؤلف تاريخي ضخم تتناول أجزاؤه الأخيرة تاريخ مختلف دول شمال إفريقيا. بيد أنه اجتذب كثيرا من الاهتمام بمقدمة هذا التاريخ التي تعتبر عموماً مؤلفاً رائداً في علم الإجتماع. ومع أنه عاش الشطر الأكبر من حياته في أنحاء مختلفة من شمال إفريقيا، بما في ذلك مصر، وقضى فقط ما يزيد قليلاً على السنتين بإسبانيا، في غرناطة (١٣٦٢ـ ١٣٦٥)، فإن آخر مترجميه قد رأى أن ولاءه الأساسي لإسبانيا وحضارتها «تَمَثَّل في تأثيرٍ» عميق لهما ظهر في أساس مؤلفه[٣٤]. وهو لذلك يمثل واحدة من القنوات التي قدمت الأندلس عبرها إسهاما أفاد منه العالم الإسلامي كله.

(٣٤) ابن خلدون، «المقدمة»، Ibn Khaldun, the Muqaddimah, an introduction to History, tr. by Franz Rosenthal, 3Vols. London, 1958, P. xxxvi.

٤ ـ الفلسفة والتصوف

سبقت الإشارة إلى أن الفلسفة في الأندلس كانت موضع اهتمام ابن مسرّة ومدرسته، في أوائل القرن العاشر. لكن، على الرغم من علائم من عناية مستمرة بالأفكار الفلسفية، فليس مِنْ عالِمٍ ذي شان يمكن أن ينعت بأنه فيلسوف حتى نصل إلى ابن باجّة (المتوفى ١١٣٨). ولد ابن باجه في سرقسطة، لكنه عاش، فيما بعد، بضع سنوات في إشبيلية وغرناطة. ثم انتقل، في أواخر أيامه، إلى حاضرة المرابطين فاس، حيث دسّ له السم، على ما يبدو، طبيب بارز. كان عنوان مؤلفه الرئيس تدبير المتوحد، ويمكن أن يقال بصورة عامة إنه وُضع للتعبير عن احتجاج أخلاقي على مادية الطبقات الحاكمة في ذلك الزمن وتهالكها على الدنيا. وبما أن المجتمع فاسد إلى هذا الحد، فقد أصر ابن باجّة على أن من واجب الإنسان الذي رأى وضعه الحقيقي أن يعتَزِلَهُ، في الفكر على الأقل. إن وراء مؤلف ابن باجة نزعة خلقية أصيلة، لكن على المرء أن يتذكر أن الفقهاء والمالكيين المتشددين كانوا يراقبون الحياة الفكرية في ظل المرابطين، وأنه لم يكن يتاح لابن باجة أكثر من العزلة والتوحد. وبما أن الفيلسوف الخالص يختلف عن المؤرخ، فإن أهمية مؤلفه الكبرى تكمن في تحليله «الصور الروحانية»، أو الأفكار القائمة في الفكر البشري[٣٥].

إن البذرة التي زرعها ابن باجة آتت ثمرة رائعة بعد سقوط المرابطين وقيام الحكم الموحدي في الأندلس. وبالإمكان الكشف عن أسباب جعلت ظهور إنجازات فلسفية في ظل الموحدين أمراً ممكنا. فمؤسس الحركة الموحدية، ابن تومرت (١٠٨٠ ـ ١١٣٠)، كان لاهوتيا (متكلما) وليس فيلسوفا، لكنه شجع أكثر جوانب الكلام (اللاهوت) فلسفة. ويكاد يكون مؤكداً أنه لم يدرس على الغزالي نفسه (المتوفى ١١١١)[٣٦]، ذلك اللاهوتي العظيم الذي أحاط بفلسفة العصر الأفلاطونية الحديثة، وأظهر، على الرغم من انتقاده إياها، أن كثيراً منها يمكن أن يتفق مع نظرية لاهوتية صحيحة. لكنه ـ أي ابن تومرت ـ اتصل بهذا

---

(٣٥) تدبير المتوحد نشر وترجمة: The rule of the solitary, ed and tr. by M. Asin Palacios, Madrid 1946
الترجمة الانكليزية للقسم الاول لـ D.M. Dunlop inJournal of the royal Asiatique society 1945,61-81

(٣٦) بالنسبة إلى الغزالي أنظر: Islamic philosophy and theology, ch. 13 and Watt, Muslim intellectual, Edinburgh, 1963

الاتجاه الفكري. وفضلاً عن ذلك، تضمن دفاع المالكية الفكري، في ظل المرابطين، (كما رأينا)، تهجمات على الغزالي وعلى عقيدة الموحدين. وهكذا لم تكد المعارضة الفكرية تتسلّم مقاليد السلطة، حتى أصبح من الممكن وجود مناخ ملائم لرأي عام يشجع على الفلسفة. وهذا ما حدث بالفعل.

كان ابن طفيل (١١٠٥ ـ ١١٨٥) أول فيلسوف مهم ظهر في ظل الموحدين، وكان أيضاً يعرف، في العصر الوسيط، بـ Abubacer من كنيته «أبو بكر». ولد في وادي آش بالقرب من غرناطة. وبعد أن عمل كاتبا لدى حاكم المنطقة، تبوأ وظيفة وزير ووظيفة طبيب البلاط لدى السلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف (١١٦٣ ـ ١١٨٤). وقد قدمت فلسفته إلى الناس بشكل رمزي إلى حدٍّ ما (ربما لتفادي المعارضة) في قصة «حي بن يقظان» التي ترجمت إلى عدة لغات أوروبية[٣٧].

نشأ بطل القصة، حيّ، منذ طفولته، في جزيرة خالية، دون أن يتصل بالناس، وتولت إرضاعه وتربيته ظبية. وعن طريق تأملاته الخاصة في ما يرى حوله، أنجز تدريجاً نظاما فلسفيا كاملاً يتضمن نظرية في الخالق، كما بلغ درجة من الوجد الصوفي. ثم جاء الجزيرة فتى آخر اسمه أسال سَعْياً إلى اعتزال الناس من أجل القيام بتأملات صوفية (على طريقة ابن باجة). وعندما التقى الاثنان، وقارنا ما لاحظاه، وجدا أن دين حي الفلسفي مماثل لموقف أسال الذي وصل إليه عن طريق النقد الفلسفي للدين التقليدي. فامتلأ حي آنذاك حماسة للعمل على هداية عامة الشعب في الجزيرة المأهولة الى دينه الفلسفي، لكن، عندما رحل الاثنان وحاولا ذلك، وجدا أن الشعب لا يريد ما يحملان له ولن يقبله.

تشير هذه القصة الخلابة، بوضوح وقبل كل شيء، إلى مشاكل العلاقة بين الفلسفة والدين في ذلك العصر. ويمكن القول إن حي كان يقف إلى جانب الفلسفة الخالصة، وأسال

---

(٣٧) ترجمة S. Ockly تحت عنوان The improvement of human reason, London,1708 راجعه A.S. Fultan, London 1929

وكذلك P.Brannle تحت عنوان:

The awakening of the soul, London, 1904

انظر ايضا: Gal, i. 602f. GALS, i. 831f.

إلى جانب دين فلسفي ربما كان شبيها بعقيدة ابن تومرت. وحاكم الجزيرة المأهولة هو سلامان الذي يقال إنه يؤيد معنى النصوص الظاهر وينفر من التأويل. وقد يقف في سبيل ذلك إلى جانب الظاهريين وسواهم من الفقهاء المؤيدين للموحدين (لكن ليس إلى جانب المالكيين). وهكذا يكون حلّ ابن طفيل لمشكلاته حلاً سلبيا. إن الدين الفلسفي دين صحيح، لكن لا يمكن أن يستعمل بطريقة مباشرة في سياسة أمور الدولة أو حياة عامة الشعب. ويمكن لأفراد قلائل مميزين أن يصلوا، من طريق الفلسفة، الى أعلى مستويات الحياة البشرية، لكنهم لا يتوصلون إلى ذلك إلا عبر اعتزال حياة الناس العملية، مما يذكر المرء بملوك جمهورية أفلاطون الفلاسفة، الذين يجدون حياتهم الحقيقية في تأمل الخير في ذاته. بيد أن ما لم يشرحه ابن طفيل هو كيف يستطيع تأملُ الفلاسفة أو وَجْدُهم الصوفي أن يُسْهم في خير الدولة الدنيوية المكونة من الناس العاديين.

إن فيلسوف عصر الموحدين العظيم الآخر - ومن بعض الوجوه أعظم الفلاسفة الذين ألفوا بالعربية على الإطلاق - هو ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) الذي سبقت الإشارة إليه فقيهاً. كان صديقا لابن طفيل، خلفه بعد وقت قصير (١١٨٣) طبيباً في بلاط الموحدين. وكان ابن طفيل قد قدمه من قبل، في نحو العام ١١٥٣ على الأرجح، إلى الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف، الذي أصبح فيما بعد خليفة. وعلى الرغم من أن ابن رشد الشاب كان متمكناً من العلوم اليونانية فقد بدا خائفا وأنكر علمه بمثل هذه الموضوعات عندما سأله الأمير: هل يرى الفلاسفة أن السماء قديمة أو حادثة. ولم يجازف ابن رشد بالمشاركة في الحديث إلا عندما التفت الأمير إلى ابن طفيل وتكلم بحرية عن أفلاطون وأرسطاليس وغيرهما. وعلى الرغم من هذه البداية، التي لم تكن تبشر بالخير، فقد عقد أواصر صداقة حميمة مع الأمير. كما كان ابن الأمير وخليفته أبو يوسف يعقوب المنصور على علاقة وديّة بالفيلسوف، لكن، في العام ١١٩٥، أقصاه عن منصبه قاضياً على قرطبة، وأمر بإحراق كتبه طمعا في كسب تأييد الفقهاء المالكيين في حربه ضد القشتاليين؛ إلا أنه عوض عن ذلك بعد فترة وجيزة باستقدامه إلى البلاط في مراكش.

إن أهم عمل فلسفي لابن رشد هو الشروح التي كتبها على عديد من مؤلفات أرسطاليس. فقد نفذ إلى أعماق تفكيره، ولهذا استطاع أن يشرح كتاباته بأسلوب أرسطاليسي أصيل. كان فهم المفكرين المسلمين لأرسطاليس من قَبْل خاضعا، إلى حد

كبير، للتقليد الأفلاطوني الحديث، الذي حرف تعاليمه بطرق مختلفة، وقلل من شأن الفرق بينه وبين أفلاطون. كما تسبب في بلبلة أكبر، انتشار ترجمة عربية لمؤلف أفلاطوني حديث بعنوان الهيات أرسطاليس. فلذلك كانت إحدى فضائل ابن رشد العظيمة بعث أرسطاليس الحقيقي ونقل فكره إلى أوروبا. وقد حدث هذا عندما ترجم العلماء المسيحيون واليهود في إسبانيا شروح ابن رشد إلى اللاتينية والعبرية. فكان إيصال ابن رشد هذا إلى أوروبا أحد العوامل الرئيسة التي أسهمت في الإنجاز العظيم الذي حققته مدرسة توما الإكويني، ومع ذلك، لا يلام ابن رشد لأن نظرته إلى العلاقة بين العقل والوحي قد حرفت من قِبَل من يسمون بالرشديين اللاتين في نظرية «الحقيقة المزدوجة».

على الرغم من أن المالكيين هاجموا، في ظل المرابطين، الغزالي والموحدين معاً، فقد شعر ابن رشد أن عليه المدافعة عن الفلسفة ضد الانتقادات التي وجهها الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» (الذي كتب في نحو عام ١٠٩٥). وابن رشد، في دفاعه وردّه لكتاب «تهافت التهافت» قد تفحص الكتاب الأول فقرة فقرة، ودحض بالتفصيل انتقادات الغزالي القاسية للفلاسفة، وشرح اعتقاده الخاص في قدرة العقل على إدراك أسرار الكون القصوى[٣٨]. جاء هذا الكتاب على أرفع مستوى، وأحدث بعض التأثير في الفكر الأوروبي (ترجم إلى اللاتينية في نحو العام ١٣٢٨)؛ لكن الأوان كان قد فات، وأصبح من العسير على أطراف العالم الإسلامي أن تحقق أي أحياء للفلسفة في قلبه. إن ما كان متداولا من الفلسفة هناك كان يضطلع به المتكلمون وبخاصة الأشاعرة؛ وقد كانت فلسفتهم تابعة لعقيدة لاهوتية. وعلى الرغم من أن انتاج ابن رشد كان معروفاً في المشرق، فان نظرته قد بلغت من الغرابة، في نظر أولئك الرجال، درجة لم تكن معها تعني لهم شيئاً.

وبصرف النظر عن أن أريسطاليسيةً ابن رشد كانت أصفى، فانه يختلف عن ابن

---

(٣٨) هناك ترجمة إنكليزية ممتازة وضعها: Simon Vanden Bergh
بعنوان: Averroès Tahafut al-Tahafut (The incoherence of incoherence) London, 1954 (Gibb Memorial Series)
ترجمة أخرى مفيدة هي:
Ibn Rushd (Averroès) an the harmony of religion and philosophy. Georg. F. Haurani London 196 وضعها
جورج فؤاد حوراني

طفيل في موقفه الأكثر إيجابية من العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد كان ابن رشد مقتنعا اقتناعا عميقا بأن الفلسفة والدين كليهما صحيحان. وهذا كان أساس حياته التي جمع فيها بين التأليف الفلسفي ووظيفة القاضي. وفي رسالة قصيرة ترجمت إلى الإنكليزية بعنوان The Harmony of religion and philosophieفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، يؤكد أنه لا يمكن أن يكون بين الفلسفة والوحي خلاف لأن كليهما صحيح. ثم يبين، في بعض التفاصيل، كيف ينبغي التوفيق بين التناقضات الظاهرة. ومع أن الفلاسفة يمكن أن يخطئوا في نقاط تفصيلية، فإن الفلسفة عموماً صحيحة، ولذلك يجب أن يكون التوفيق عن طريق إيجاد تأويلات للنصوص المقدسة تكون متفقة مع نظرية فلسفية مقبولة.

يبرر ابن رشد، من وجهة النظر هذه، مشاركة الفيلسوف في الحياة العملية اليومية. فأفكار عامة الشعب صالحة عندما تفهم وتؤول كما ينبغي. ولذلك، كان على الفيلسوف ألا يتجنب الاتصال بالدين الشعبي، بل «عليه أن يختار أفضل دين في زمانه» يقبل نصوصه ويشرحها. وهو، بعمله هذا، يشارك في حياة الدولة التي يؤدي فيها الدين مهمة خطيرة. وقد كان ابن رشد واعياً تماماً لمكانة الدين في المجتمع، مما جعله يرى أن الدين الموحى به ـ طبعا عندما يفهم بطريقة فلسفية ـ هو أسمى من دين العقل الصرف. ربما كان سبب الخلاف بين أبن طفيل وابن رشد، على هذه النقطة، هو تأثُّر تفكير الأول بكراهية المرابطين والمالكيين للفلسفة، تلك الكراهية التي تتعارض مع التسامح والرعاية اللذين عرفهما الفلاسفة في ظل الموحدين.

بلغت الفلسفة مع ابن رشد هدفها الأقرب في إسبانيا الإسلامية. وعصر التسامح انتهى بموته، لأن الوضع السياسي الخطير أعاد المالكيين إلى السلطة. وقد جرى الحديث أحياناً عن فلسفة لمحي الدين بن العربي لكنها أقرب إلى أن تكون ثيوصوفية. أما ابن سبعين (المتوفى عام ١٢٧٠)، فكان أصغر بعض الشيء من محيي الدين بن العربي (ولد على الأرجح قبل عام ١٢٠٠ ببضع سنين) لكنه أحق منه بأن يكون فيلسوفاً. ولد ونشأ في إسبانيا وانتمى إلى التراث الإسباني إلا أنه فضل، منذ عهد مبكر، أن يرحل إلى شمال إفريقيا، ويقال إنه أنهى حياته منتحراً في مكة «بقص يديه وترك الدم يخرج حتى

تصفى»(*). نسب إليه كتاب على جانب من الأهمية (مع أن الشك في ذلك كبير) يعرف بالأجوبة عن المسائل الصقلية. وكانت هذه مسائل وجهت إلى علماء المسلمين في سبتة من قبل الإمبراطور فردريك الثاني (بوساطة عامل الموحدين في ذلك الحين). وقد كانت فلسفته أقل أريسطاليسية من فلسفة ابن رشد وأكثر أفلاطونية حديثة. وهذا ليس بمستغرب نظراً لأن ابن سبعين كان صوفيا أيضاً(٣٩).

إنه لمن العسير الكتابة بوضوح عن التصوف في إسبانيا، لأن التصوف في اسبانيا متداخل، من ناحية، مع الفلسفة المتدارسة في إسبانيا، وهو، من ناحية أخرى، تابع لتطور التصوف في شمال إفريقيا وغيره من الأقطار.

يرقى ارتباط التصوف بالفلسفة إلى ابن مسرة. وأسماء بعض تلامذته الذين كانوا نشطين في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر معروفة. لكن الحركة المسرّية الخالصة انتهت عندما نصّب رجلٌ نفسه زعيما مجترحا للعجائب وانغمس في السياسة. كان للمتصوفة المسرّيين مركز في بجانة Pechina فضلا عن مركزهم في قرطبة؛ كما أسست حركة صوفية أخرى في ضواحي المرية في النصف الثاني من القرن الحادي عشر. وقد اتخذت هذه الحركة شكلها النهائي على يد ابن العريف (المتوفى ١١٤١). وكان لها مراكز ثانوية في إشبيلية وغرناطة والغرب (البرتغال). وقد ارتاب حكام المرابطين، على ما يبدو، بالارتباطات السياسية المحتملة للحركة، بسبب تداعي سيطرتهم على الأندلس واستدعوا كلا من ابن العريف ومؤيده في إشبيلية ابن برَّجان إلى شمال إفريقيا حيث ماتا كلاهما. أما الزعيم في الغرب، فقد احتال للاحتفاظ لنفسه باستقلال سياسي من العام ١١٤١ـ إلى العام ١١٥١(٤٠).

ينبغي، وفقاً لـ«ميجيل آسين بلاشيوس»، أبرز دارسي التصوف في إسبانيا، أن نرى

(*) قوات الوفيات، ج ٢١ ص ٥١٧

(٣٩) راجع GAL, i. 611, GALS, i. 844

(٤٠) Mi Asin Palacios, "El mistico Abû-l-Abbas ibn al-Arif de Almeria..." Obras escogidas,i (Madrid, 1946), 217-42.

بحسب تاريخ الأدب العربي لبروكلمان صيغة عرّيف مفضلة على عَريف GAl, i.559 حيث يوجد أيضاً خبر عن ابن برّجان.

تأثير الأفكار المسرية لدى أعظم متصوفة الأندلس، محي الدين بن العربي[٤١] (١١٦٥-١٢٤٠) أيضاً. ولد ابن العربي في مرسيه وتلقى علومه في كل من إسبانيا وشمال إفريقيا البلدين اللذين كانا في ذلك الحين متحدين تحت راية الموحدين. وفي إشبيلية على الأرجح تأثر بابن العريف وابن برَّجان. إلا أنه رحل في العام ١٢٠١ إلى المشرق لأداء فريضة الحج، وقضى بقية عمره في بلدان مثل مكة وبغداد ودمشق، متصلاً، بفضل تنقله، بمختلف تيارات التصوف في المشرق، ومن بينها التيار الحنبلي. كان إنتاجه الأدبي إنتاجاً ضخماً تبنى فيه كثيرا مما وجده لدى مؤلفين متصوفة سابقين. وقد أكد آسين بلاثيوس أيضا وجود تأثيرات مسيحية لديه على الرغم من أن علماء آخرين يميلون إلى التقليل من شأنها. يعظم ابن العربي شأن فكرة اللوغوس التي يوحّد بينها وبين محمد أو حقيقة محمد؛ لكن هذا لا يوازي نظرية اللوغوس المسيحية لأن مذهب ابن العربي هو، على العموم، مذهب حلولي وتوحيدي والإيغال في تفاصيل مثل هذه القضايا أكثر ارتباطا بالدراسة الشاملة للتصوف الإسلامي.

تجدر الإشارة، أخيراً، إلى أن رجالا ولدوا في الأندلس قدموا خدمات جليلة ساعدت على نموّ جماعة الدراويش، أو حركة التصوف الخاص بالشاذلية. وقد جاء أبو مدين التلمساني، (المتوفى ١١٩٣)، الذي يعتبر أحياناً شريكا للشاذلي، (المتوفى ١٢٥٨)، في تأسيس الجماعة، أصلا من إسبانيا، كما قَدِم منها أيضاً التابع الرئيس للشاذلي وخلفه أبو العباس المرسي (المتوفى ١٢٨٧). أما أهم هؤلاء الأندلسيين، الذين قضوا فترة نضجهم في شمال إفريقيا، فكان ابن عباد الرندي (١٣٣٣-١٣٩٠) الذي قضى قسماً كبيراً من

---

(٤١) Obras escogidas, i.145-51.

بصورة عامة راجع: A.J. Arberry, Sufism, London, 1950, 97-101; A.E. Affifi the mystical philosophy of Muhyid Din ibn ibnul Arabi, Cambridge, 1939;

ترجمان الأشواق ترجمة: R.A. Nickolson, London, 1911; H. Corbin, l'imagination créatrice dans le çoufisme d'Ibn Arabi, Paris 1958;

ترجمة A.Jeffery, "ibn al-Arabi's shajarat al-Kawn" Studia islamica, x.43-77, xi-113-160.

حياته في الرباط ثم استقر أخيراً في فاس(٤٢). ويذكر بصورة خاصة لشرحٍ وَضَعَه على أحد المؤلفات الأساسيّة للجماعة(*)، ولمجموعة «رسائل ذات اتجاه روحاني».

٥ ـ الفن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر

يستحق فن إسبانيا الإسلامية، في ظل ملوك الطوائف والمرابطين والموحدين، اهتمام المؤرخ، لأنه يلقي ضوءاً على بعض المسائل التي يحاول الإجابة عنها، كما يُدخل تعقيدات إضافية أيضاً. واحدة من هذه التعقيدات: أن مسار التطور في الفنون المرئية يختلف كثيراً عنه في الأدب. أما السبب، فقد يكون مرده إلى أن الضربين ينبعان بصورة رئيسة من وسطين اجتماعيين مختلفين. فالأعمال الفنية، وبخاصة المعمارية منها، كانت تتولى مهمة التكليف بها النخبة الحاكمة في أي عصر من العصور وينقدها، في أغلب الأحوال، أعضاء من جماعة الحرفيين الذين ورثوا المهارات اللازمة.

إن أبرز أثر معماري باقٍ من عصر ملوك الطوائف هو قصر الجعفرية في سرقسطة، وهو قصر بناه الحاكم المحلي أبو جعفر المقتدر (١٠٤٩ ـ ١٠٨١). ولدى مقارنته بأبنية من القرن العاشر، نتبيّن فيه اهتماما متزايدا بالزخرفة. فالعقود مفصّصة بإتقان، والرسوم الهندسية المضفّرة تغدو أكثر دقة. كما أن هناك نوعاً من الولع بإحداث تضاد ظاهر في المعاقبة بين مساحات غير مزخرفة ولوحات مليئة بالزخرفة المعقدة، وكل هذا يتبع خط تطورٍ طبيعي منطلق من فن العصر الأموي.

ليس في إسبانيا نفسها أعمال بارزة من العصر المرابطي، لكن بالإمكان استخلاص طابع فنهم العام من مبانٍ مختلفة في شمال إفريقيا، بعدما نزع عنها، في عهد متأخر نسبيّا، الجص الذي غطيت به في عصر الموحدين. لقد استعمل المرابطون حرفيين من الأندلس، فأدى ذلك إلى انتقال طُرُز العمارة الأندلسية إلى شاطىء المتوسط الجنوبي. ويلاحظ بخاصة الميل إلى تغطية مساحة بأكملها بالزخرفة في نماذج عديدة من عمل

---

(٤٢) GALS, ii.358: M.Asin Palacios,"un precursor hispano-musulman de san i, (1933). 7-79) من مجلة الأندلس
Juan de la Cruz", Obras escogidas,i.243-326
Lettres de direction spirituelle, tr. P.Nwya, Beirut, 1958

(*) لعله «شرح كتاب الحكم» لابن عطاء السكندري راجع: بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٩٠ المترجم

المرابطين. ومن ناحية ثانية، لا يبدو أن معتقدات المرابطين الدينية ومؤيديهم الفقهاء المالكيين، أثّرت بحال من الأحوال في إنجازاتهم الفنية.

بيد أن عنصر التزمت في نظرة الموحدين الدينية قد أدى، على العكس، إلى ردة فعل لديهم ضد زخرفة العصر السابق المترفة. ولهذا السبب، كُسيت بعض مباني المرابطين بالجص. وبساطة فن الموحدين العظمى تطالعنا مباشرة في نماذج شمال إفريقيا بخاصة، حيث نشعر أيضاً أن عليها مسحة من الجلال. غير أن هذا ليس واضحاً إلى هذا الحد في أعمال الموحدين في إسبانيا ذاتها. وخيرالدا إشبيليه (اليوم برج جرس الكنيسة المصور في اللوحة رقم ٩)، التي تعتبر واحدة من آثار الموحدين الرئيسة، هي أقرب إلى الطُرُز الإسبانية السابقة منها إلى طراز شمال إفريقيا المعاصر.

إن تقبُّل الحكام البربر الجدد السريع لتراث الأندلس المعماري هو من بين القضايا ذات الأهمية الكبرى التي ينبغي الإشارة إليها. فنظراً لأن حضارتهم المادية كانت في غاية البساطة، لم يكن لديهم في الواقع بديل من اقتباس التراث أو محيد عن المشاركة فيه. والأفكار الدينية التي قامت عليها الحركتان المرابطية والموحديّة، على الرغم من تشديدها على الجانب الديني الصرف (وعلى تفوق الإسلام على المسيحية)، فقد كان لها تأثير مباشر ضئيل على الإنجازات الفنية. وبما أن تراث الأندلس كان إسلاميا صريحا ومناقضا للمسيحية، لم يكن لدى المتحمسين المسلمين تخوف من اقتباسه. وربما شعروا فعلا أن في زخرفته الهندسية والزهرية الاصطلاحية شيئاً إسلاميا خاصا.

الفصل العاشر

خاتمة إسبانيا الإسلامية

١ ـ نصْريو غرناطة

كان مؤسس الدولة النصرية، كما سبقت الإشارة ، محمد بن يوسف بن نصر، ويعرف أيضا بابن الأحمر. وعلى الرغم من أنه نصّب نفسه، في الأصل، حاكما على جيّان (نحو العام ١٢٣١)، إلا أن تقدم حركة الاسترداد على يد فرناندو الثالث ملك قشتالة، وبخاصة سقوط جيان نفسها عام ١٢٤٥، أجبره على الانكفاء جنوبا واتخاذ غرناطة التي استولى عليها في العام ١٢٣٥ قاعدة لحكمه. وعندما تبين له أنه لا يستطيع الصمود إلى ما لا نهاية في وجه قوات قشتالة، بموارده العسكرية الضئيلة، قرر أن يدخل في ولاء فرناندو، كما كان يفعل العديد غيره من الحكام المسلمين المحليين. وبهذه الصفة قدم العون إلى مولاه في الحملات التي أدّت إلى سقوط إشبيلية والحوض الأدنى لنهر الوادي الكبير، وفي حملات أخرى تلت ضد المسلمين. كانت الدولة التي أنشئت على هذا النحو تمتد من جزيرة طريف (خلف جبل طارق تماما) في الغرب إلى نحو عشرين ميلا أو ثلاثين وراء المرية ناحية الشرق، في مجموع يصل إلى نحو ٢٤٠ ميلاً. أما في الشمال فكانت الحدود، على الأرجح، أقرب إلى جيان منها إلى غرناطة، على مسافة ستين ميلاً أو سبعين من البحر في خط مستقيم.

عندما دخل محمد الأول في ولاء قشتالة، لم يكن الحاكمَ المسلمَ الوحيد في هذا الوضع. غير أن الآخرين اختفوا واحداً تلو الآخر واستبدل بهم حكام مسيحيون وكان

آخرهم أمير مرسيه الذي عزل في العام ١٢٦٤. لهذا يجدر بنا أن نسأل لماذا نجحت غرناطة في الحفاظ على استقلالها طوال قرنين ونصف القرن؟ بالإمكان إعطاء أسباب عديدة، مع أن أيا منها لا يبدو حاسماً. فمحمد الأول أظهر أنه كان تابعا صالحا لفرناندو وولده، واستحق لذلك معاملة كريمة؛ وربما أصبح القبول بغرناطة مستقلة، في عهد قريب من وفاته عام ١٢٧٣، بنداً ثابتا في سياسة قشتالة. وقد تكون قشتالة أيضاً شعرت أن من المفيد، مع وجود كثير من الرعايا المسلمين فيها، أن تبقى بقربها دولة إسلامية يستطيع أن يلجأ إليها من تفاقم سخطهم. غير أنه قد يكون من الواجب التركيز، بشكل أساسي، على عاملين جغرافيين: طبيعة البلاد الجبلية وقربها من إفريقيا. فأكثر أراضي غرناطة كانت تتألف من جبال عالية نسبيا، وهذه المنعة الطبيعية كانت تدعمها قلاع قوية ومدن محصنة مثل رندة في الأماكن الأسهل اقتحاما. وما دامت الأمور تسير على ما يرام، فان حكام قشتالة كانوا يشعرون، على الأرجح، أنه ما من محاولة للتوسع تستحق التكاليف العسكرية اللازمة. يضاف إلى ذلك أن قرب إفريقيا كان يمكِّن بني نصر طلب المساعدة بين الحين والآخر من المرينيين حكام المغرب الأقصى الجدد. وهذا كان يعني أنهم لم يكونوا تماما تحت رحمة قشتالة. إلا أنهم، مع ذلك، كانوا حريصين على ألا يَدَعُوا للمرينيين فرصة لضم غرناطة إلى ممتلكاتهم الإفريقية.

كانت دولة غرناطة دولة إسلامية، واعية إسلامها تماما. ترحب باللاجئين القادمين من مختلف أنحاء إسبانيا، ولا تتكلم غير العربية. وعلى الرغم من وجود يهود فيها، فقد خلت من المستعربين. لكن ليس من الواضح مسألة: هل يعود ذلك إلى تشريع معيّن، أو أن موقف عامة المسلمين جعل الحياة عسيرة بالنسبة إليهم. إن هذا التشبث بالإسلام والدفاع عنه يبدو معقولاً بعد الاهتمام بالجهاد، الذي أظهره المرابطون والموحدون، وبعد وعي حركة الاسترداد المتزايد لذاتها خلال مرحلة النجاح من العام ١٢١٢ إلى العام ١٢٤٨.

قليلة هي المعلومات المتاحة لنا حول كثير من جوانب تاريخ دولة بني نصر. وأكثر ما يعرف يتناول علاقاتها بالدول النصرانية نظراً لوجود معلومات حول هذا الموضوع في مدوناتهم. ولقد شهدت المرحلة الأزهى من تاريخها ما بين العام ١٣٤٤ والعام ١٣٩٦، وهي الحقبة التي بنيت فيها أروع أقسام الحمراء. كانت الدولة، على العموم، مزدهرة بفضل زراعتها المكثفة وحِرَفها المدينية وتجارتها. غير أنها كانت تعاني صعوبات داخلية

كثيرة. فان الصراع على وراثة الحكم كان يتكرر بين أعضاء الأسرة الحاكمة، وبخاصة ابتداء من العقد الأخير من القرن الرابع عشر. وكان لكل منهم مؤيدوه من أصحاب النفوذ. ثم إن موقف الدولة الإسلامي الملتزم كان يشجع على تزايد نفوذ الفقهاء، وهؤلاء كانوا، مع المرتزقة الأفارقة وبعض العناصر من أهل المدن، كانوا يميلون إلى تأييد الحرب. وكان يقف في الجانب المعارض النخبة الحاكمة والتجار والفلاحون الذين كان السلم يخدم مصالحهم بصورة أفضل بكثير.

لقد انتهى حكم النّصْريين بسبب ضعفهم الداخلي وتعاظم قوة النصارى معا. فهذه القوة ازدادت كثيرا بفضل اتحاد مملكتي أرغون وقشتالة إثر زواج فرناندو وإيسابلاّ، إذ اعتلت إيسابلا عرش قشتالة عام ١٤٧٤، كما اعتلى فرناندو عرش أرغون عام ١٤٧٩. لا بل قبل ذلك أظهر سقوط جبل طارق في العام ١٤٦٢ أن قوة النصارى كانت في ازدياد. ومع ذلك ربما كان بالإمكان تأجيل الانهيار النهائي لو أن الزعماء المسلمين حافظوا على رباطة جأشهم ولم يدعوا لنفاد الصبر سبيلا إلى نفوسهم. ففي عام ١٤٨١، وقبل انتهاء مرحلة من الهدنة انتزع فريق منهم حصن «الصخرة» Sakara من أيدي النصارى، فحمل هذا العمل الاستفزازي والبسيط من غير شك فرناندو وإيسابلاّ على توطيد العزم على وضع نهاية لوجود غرناطة. لقد تفادى فرناندو هجوماً عسكرياً صريحاً واستعاض عنه باستغلال انقسامات المسلمين فهادن فريقاً منهم بتأييده بينما كانت جيوشه تستفرد الفريق الآخر. وبهذه الطريقة نجح في الإستيلاء على رندة (١٤٨٥) ومالقة (١٤٨٩) في الشرق. ثم وجهت الحملة النهائية ضد غرناطة في عام ١٤٩١، وقبل نهاية العام، أدرك المدافعون أن لا أمل في صمودهم ووافقوا على التسليم. فمنحت شروط مشرفة وغدا التسليم نافذاً في أول يوم من عام ١٤٩٢. ولقد نسجت قصة رومانسية حول المشهد الذي ودع فيه آخر بني نصر - آخر الحكام المسلمين في إسبانيا - أبو عبد الله (أو Boabdil) الأندلس من موقع مشرف في جانب التل.

٢ ـ المسلمون في ظل الحكم المسيحي

كان سقوط بني نصر، من بعض الوجوه، نهاية إسبانيا الإسلامية، إلا أنه مع ذلك لم يكن النهاية من وجهة نظر أخرى. ولقد كان لما يجري في بعض أجزاء إسبانيا غير

الإسلامية، خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أهميّة، بالنسبة إلى مؤرخ الحضارة الإسلامية، تضاهي على الأقل أهمية ما كان يجري في غرناطة النَصْريّة. فلذلك بات من الضروري، لإتمام قصة إسبانيا الإسلامية، النظر الى حياة المسلمين الذين ظلوا في دول نصرانية والنظر إلى إنجازاتهم.

إن تآلف العلماء مع ما أشيع عن عدم تسامح إسبانيا المسيحية، مضافاً إلى المكانة البارزة التي جُعلت لفكرة الاسترداد، قد أوحى، في بعض الأحيان، بأنه ما تكاد مقاطعة تقع تحت السيطرة النصرانية حتى لا يبقى فيها أحد من المسلمين. وعلى الرغم من أن قشتالة بخاصة قد شجعت سياسة توطين مستوطنين مسيحيين في أراضٍ غير معمورة، فإن هذا لا يدل أبداً أن الحال قد وصلت إلى عدم وجود مسلمين تحت الحكم النصراني. وعندما سقطت طليطلة في العام ١٠٨٥، بقي فيها كثير من الصناع ومعهم عدد من العلماء أدوا دوراً مهمّا في نقل العلوم الإسلامية والفلسفة إلى أوروبا.

كان في الممالك النصرانية، بعد عام ١٢٤٨، كثير من المسلمين. وقد كونوا في إقليم قشتالة الأندلسي الجديد أكثرية السكان بينما كان المسيحيون، في أرغون الأصلية وفي إقليم بلنسية، أقلية صئيلة نسبياً. وهذا الأمر لم يكن بالإمكان تفاديه؛ إذ اضطر الحكام لاستبقاء المسلمين لأنهم كانوا جزءاً أساسيا من اقتصاد البلاد، وفي الوقت نفسه، لم يكن للمسلمين إقليم آخر يمكنهم أن يمارسوا فيه مهاراتهم على نحو مناسب.

يعرف هؤلاء المسلمون، الذين ظلوا في أوطانهم السابقة بعد تغير الحكم، بالمدجنين (في الاسبانية mudéjars)، أي المسلمين الذين سمح لهم بالبقاء حيث هم بعد سقوط بلدهم في أيدي النصارى، وذلك من «دَجَن بالمكان» بمعنى أقام به ولزِمه، ومنه دواجن البيوت(*). وقد كان لهم وضع شبيه بوضع الأقليات الذمية في الدول الإسلامية. فاحتفظوا بدينهم وقوانينهم وعاداتهم، كما كانوا أحراراً في مزاولة مهنهم وتعاطي التجارة. وقد كان لكل جماعة محلية رئيس مسلم يعينه الملك. وفي مقابل امتيازاتهم، كانوا يدفعون ضريبة على الرؤوس أو جزية. كما كوّنوا جماعات متميزة أجبرت في بعض الأحيان على أن تتميّز

(*) ترجمت هذه الفقرة بشيء من التصرف بحيث تناسب القارىء العربي.

باللباس وتسكن أحياء خاصة بها من مدن رئيسه. كثيرون منهم كانوا فلاحين كادحين في المناطق الريفية وبعض الحرف كانت كلها تقريبا في أيديهم.

كان وجود المدجنين في إسبانيا المسيحية قليل الأثر على مسار الحوادث التاريخية التي مال مؤرخو القرن التاسع عشر إلى التركيز عليها. بل إن حياتهم الهادئة دليل على ظاهرة تاريخية هامة وهي وجود بنية اقتصادية وثقافة دنيوية يشترك فيها المسيحيون والمسلمون. وقد اتسع نطاق هذه البنية الاقتصادية والثقافة الدنيوية في عصر التدجين - في القرنين الثالث عشر والرابع عشر - حتى شمل تلك الأجزاء من إسبانيا الشمالية التي لم يكن لها عمليا اتصال مباشر بالمسلمين. وأهم البراهين على هذا إنجازات العصر الفنية.

ينبغي، في الوقت نفسه، أن ندرك أن الاختيار كان رائد المسيحيين في تمثلهم لهذه الثقافة. فما كان يتعارض بوضوح مع المفاهيم المسيحية الأساسية لم يكن يقتبس قط. وكان هذا يطبق على أعلى مستويات الحياة الفكرية وبخاصة بالنسبة إلى المسيحي الإسباني العادي. وفي الواقع، قدم علماء مسيحيون من خارج إسبانيا للاطلاع على التراث الباقي من الفلسفة الإغريقية في ثوبه الاسلامي، وقد أريق مداد كثير من أجل فصل ما يمكن تنصيره عما لا يمكن؛ غير أن هذا لا يخص تاريخ إسبانيا وحده.

في نحو مطلع القرن الخامس عشر، أصبح بالإمكان اكتشاف بعض التحوُّل في الموقف بين المسيحيين الإسبان. وذلك قد يكون راجعا، إلى حدٍّ ما، إلى الشكاوى الاقتصادية، لأن كثيراً من المدجنين كانوا من أهل اليسار. ومن غير المشكوك فيه أنه بدأ يظهر بين عامة الشعب تحامل على المسلمين. ثم أصبح لمثل هذا التحامل بعض الأثر في السياسة بعد اتحاد إسبانيا بزعامة فرناندو وإيسابلا. لقد استمرت سياسة التسامح الديني القديمة وهيمنت على شروط التسليم التي منحت لسكان غرناطة في عام ١٤٩٢، ولكن، في العام نفسه، صدر مرسوم فرض على اليهود في جميع أنحاء إسبانيا إما قبول المعمودية أو مغادرة البلاد. وكان التفتيش قد اكتسب قبل ذلك، في عام ١٤٧٨، طابعا قوميا بحيث أصبح أعضاء محاكم التفتيش في إسبانيا يعينهم الملك أو الملكة وليس البابا. فكانت نتيجة ذلك، حسب ما تبين، أن الذي شُجع أو حتى الذي فُرض لم يكن المسيحية الحقة البسيطة بل المسيحية الحقة كما فهمها الزعماء الإسبان.

ثم برز جانب آخر من السياسة الجديدة في العام ١٤٩٩ عندما زار غرناطة الكاردينال القوي النفوذ خيمينث دي ثيسنبروس وتناقش مع الفقهاء هناك. تبع ذلك إحراق كتب دينية إسلامية وعمليات تنصير إجباري. فكانت النتيجة انتفاضة بدأت في العام التالي واستمرت خلال العام الذي تلاه. فخيِّر مسلمو غرناطة، عقاباً لهم، بين المعمودية أو النفي. فاختار كثيرون المعمودية ولو من دون أي تغيير في المعتقد الأصلي. وفي عامي ١٥٢٥ و١٥٢٦ اتخذت تدابير مشابهة ضد المسلمين في أقاليم أخرى. وبعد ذلك لم يبق في إسبانيا مسلمون بصورة رسمية لكن كان على حكامها أن يواجهوا معضلة الموريسكيين على مدى قرن تقريبا.

بالإمكان تقديم أسباب عديدة لازدياد التعصب في إسبانيا بعد عهد التسامح الطويل. لقد مر زمن كان يرجى فيه أن ينصهر أتباع للأديان الثلاثة في بوتقة واحدة. لكن استحالة ذلك أخذت بالاتضاح. والوحدة السياسية في ظل فرناندو وإيسابلا، مع إمكانيات التفتت الجديدة، جعلت تحقيق وحدة المعتقد أكثر الأمور إلحاحا. لا شك في أن تصلب غرناطة وموقفها الدفاعي خلال عقودها الأخيرة قد أسهما في اعتزام فرناندو وإيسابلا العمل من أجل وحدة أصيلة في الرؤية. كانت إسبانيا في نحو العام ١٥٢٥، وهي آنذاك تنمو لتصبح قوة امبراطورية، واعية للتهديد الإسلامي الموجه إلى أوروبا، المتمثل في تقدم الأتراك نحو فينا (كانت محاصرة بالفعل عام ١٥٢٩). وكانت التزاماتٌ هناك، وراء الأطلسي، تفرض على القوة البشرية الإسبانية أقصى المتطلبات. وهكذا فإن الحس السليم كان يقضي بإزالة عناصر معادية محتملة من القاعدة، في وقت كان فيه كثير من الرجال الموثوق بهم ممن هم في سن الخدمة العسكرية خارج البلاد.

لقد قيل بأن تفاهماً مع المسلمين قد جرى، وقضى بإعطائهم مهلة أربعين عاماً لتنفيذ تدابير ١٥٢٥ و١٥٢٦. لكن سواءٌ أصح ذلك أم لا، فقد جرى إحياء التشريع المعادي للمسلمين في العام ١٥٦٦. إن التدابير السابقة لم تكن فعالة. وأحد الأسباب أن العرف الديني الإسلامي في المشرق وغيره من الأقطار أجاز التقية غالباً وبررها، أي كتمان المرء لمعتقداته الدينية الحقيقية، حيث الكشف عنها يمكن أن يعرض الحياة للخطر. ويبدو أن الموريسكيين حصلوا على فتاوى رسمية من فقهاء مسلمين مقيمين خارج إسبانيا تنص على أن كتماناً كهذا الكتمان لتمسكهم بالإسلام كان مسموحاً به في الظروف التي عاشتها

خلال القرن السادس عشر. وقد حفظت مخطوطات مشهورة باسم الخاميادوس، «المستعجمين»، كتبت باللغة الإسبانية ولكن بحروف عربية. وهي تحتوي شروحات للعقيدة الإسلامية وشعائرها وضعها الموريسكيون لاستعمالهم الخاص. وقد أضيف سبب آخر لعدم التسامح بات يفرض نفسه آنذاك هو ارتفاع معدل المواليد بين المسلمين الذي كانت نسبتهم تزيد بين السكان. من ناحية أخرى دفع إسهام الموريسكيين الأساسي في حياة إسبانيا الاقتصادية والمادية كثيراً من النبلاء في أرغون وبلنسية إلى مساندتهم.

تزايد الضغط على الموريسكيين منذ العام ١٥٦٦، فثار فريق منهم، في العام ١٥٦٩، وتَلَقَّوا مساعدة من حاكم الجزائر العثماني. فضلا عن ذلك بقيت جماعاتهم في المدن محتفظة بطابعها بلا تغيير يذكر بفضل طبيعة حياتهم المستقلة، وذلك على الرغم من الضغط. فأثبتوا بذلك أنهم عنصر غير قابل للانصهار في مجموع السكان. أخيراً صدرت مراسيم طرد بين عامي ١٦٠٩ و ١٦١٤ قيل إنها أدت إلى ترحيل نحو نصف مليون نسمة إلى شمال إفريقيا. إن ما حدث في بعض الأماكن هناك يلقي ضوءاً هاما على الأحوال التي كانت سائدة في إسبانيا. فعلى الرغم من أن الموريسكيين باتوا بعد ذلك بين المسلمين أثبت بعضهم أنهم غير قابلين للانصهار تماماً كما كانوا في إسبانيا المسيحية. كانت حضارتهم حضارة إسبانيا الدنيوية التي كانت تراثاً مشتركاً للمسلمين والمسيحيين على السواء. وفي بيئة شمال إفريقيا الإسلامية أصبحوا، أكثر من أي وقت مضى، واعين لإسبانيتهم وتفوقهم على المسلمين الأفارقة من بربر وسواهم. والواقع أن شيئاً من إسبانيا الإسلامية قد حفظ في عدد من مدن شمال افريقيا الى اليوم مما يجعلها ما تزال حية ضمن هذا المجال المحدود.

٣ ـ الأدب في عهد انحطاط

لم يكن من الظلم وصف هذه المرحلة من تاريخ الأدب الأندلسي بأنها خاتمة فحسب، فهي لم تشهد حركة إبداع كبرى ولا تجديداً شعرياً رائعاً. بل كانت عصر جمع واطلاع واسع دوّن فيه العلم المتراكم الذي خلفته أجيال متعاقبة أو أعطى شكلا نهائياً على أيدي أندلسيين نزحوا عن وطنهم، كما كنت الحال في المشرق الإسلامي أيضاً.

كان النحوي ابن مالك (١٢٠٨ ـ ١٢٧٤) واحداً من هؤلاء النازحين. وقد عرض النحو العربي كله في أرجوزتين، ولا تزال أقصرهما، وهي تناهز الألف بيت من الشعر

الرديء(1)، إلى اليوم تستعمل نصا تعليميا. أندلسي آخر علم في المشرق هو أبو حيان (١٢٥٧ـ١٣٤٤) الذي اشتهر في الأصل نحويا ولكنه كان أيضاً حسن الاطلاع متضلّعاً من عدد من العلوم الإسلامية؛ ومن الأدلة على سعة اطلاعه وضعه مؤلفاً هاما في النحو التركي، كما يقال إنه وضع مؤلفاً آخر في النحو الاثيوبي. كذلك ابن سعيد المغربي، (المتوفى عام ١٢٧٤). لقد كان أندلسيا آخر ذا مواهب متعددة، جمع مختارات قيمة ضمّنها أشعاراً له ليست بالقليلة.

أما أولئك الذين ظلّوا في مناطق إسبانيا الإسلامية المتقلّصة الحدود، فقد كانوا يعيشون بأموال مدّخرة، ولكنها على درجة من الضخامة مكنتهم من العيش بكرامة ومظهرٍ حَسَن وفي ظل نَصْريي غرناطة، وبخاصة في البلاط، في تلك الحمراء التي ترتاح قصورها وأجنحتها الرائعة النقش برفق على عُمُد رشيقة، وتوهمنا بنحولها أنها راقصة باليه تقف على رؤوس أصابعها، في ظلهم كان شعراء وكتاب أكثر وعيا لتراثهم منهم لمصيرهم الزاحف، كانوا ما يزالون قادرين على نشر شيء من تألق عصر سابق.

بز لسان الدين بن الخطيب (١٣١٣ ـ ١٣٧٤) كل الشخصيات الأدبية الأخرى. فقد تولى الوزارة مرات عدة، وكان مؤرخاً ومصنفاً لمعجم تراجم جليل الفائدة، كما كان شيخا من شيوخ النثر الفني، كتب مقامات عديدة، وشاعراً بلغ في الإجادة درجة رفيعة، ونظم شعراً فصيحا وموشحات رائعة معا. كما نظم أرجوزة بعنوان «رقم الحلل في نظم الدول»، تروي تاريخ الإسلام في المغرب ويعتبرها عربي محدث جديرة بأن تحمل عنوان «شاهنامة عربية»(2)، على الرغم من أنها لم تمدّ قطّ جذورها في خيال الشعب كما فعلت الملحمة الفارسية. وعلى العموم لم يشتهر ابن الخطيب بارتياد طرق جديدة، بل اشتهر بصنعته المرهفة السهلة الغناء ومشاعره الخلابة، وتخيلاته الرائعة، عندما يتغنى بالعشاق المتلاقين في أحضان الطبيعة ليس عليهم من رقيب سوى نرجس حاسد، أو سوسن يصغي بأذنيه عند مرورهم ويشاركان في:

(1) بالإمكان الحصول على مقاطع موضحة في «خلاصة تاريخ تونس» لـ حسن الصمادحي (تونس ١٩٢٥) ص ١٤١ ف.ف (مرجع ابلغنا عنه G.M. Wickens).

(2) محمد مزالي «البطولة كما يصورها الأدب العربي في الأندلس وشمال إفريقية «الفكر ج٥ رقم ٥ (شباط ١٩٥٩) ٢٢-٢٣.

وطر ما فيه من عيبٍ سوى   أنه مرَّ كلمحِ البَصَرِ(*)

كان ابن زمرك (١٣٣٣ ـ ١٣٩٣) صنيعة ابن الخطيب وخليفته، آخر فحول الشعراء الأندلسيين، وكانت جدران الحمراء تزخرف بأشعاره.

أما الموريسكيون الذين ألفوا أنفسهم تحت الحكم النصراني، فكانت لهم طبعا مشاغل مختلفة إلى حد بعيد. إذ لم يكن ليتلاءم ومتطلباتهم أدب مترف متكل على رعاية السادة. بل كانوا يتناقلون فيما بينهم عوضاً عنه مؤلفات مهمتها مقاومة الضغوط التي ترزح تحتها عقيدتهم: شروح فقهية، كراريس جدلية، بعض الأشعار في مديح النبي وفي بعض الموضوعات الإسلامية الأخرى، ومجموعة غير قليلة من القصص والأساطير المستمدة من الفولكلور العالمي، والمستوحاة من المتصوفة أو الناشئة من الإشارات القرآنية إلى موسى ويوسف وسليمان والإسكندر، أو المشيدة بمآثر محمد (ﷺ) والأبطال المسلمين الآخرين. هذا الأدب المستعجم المكتوب باللغة الإسبانية، رغم رسمه بالحروف العربية، لا يتطلب أكثر من إشارة. عابرة في هذا البحث؛ لكن تجدر الإشارة إلى أن قصصا شعبية كثيرة كانت محفوظة بهذا الشكل، ربما غابت عن بال المثقف في مجتمع عربي اللسان تقليدي التفكير.

إن وفرة القَصَص الشعبي على النحو الذي كشف عنه ليست عديمة الصلة بتقدير ما ترك الأدب الأندلسي خارج إسبانيا الإسلامية من تأثيرات، وهي تأثيرات لا تقتصر، بحال من الأحوال، على المرحلة التي ندرسها في هذا الفصل، بل تشمل أيضاً تلك التي استعجلها الاسترداد وضخمها.

فمن ناحية، كانت الفرص دائما متاحة للمشرق كي يتذوق أروع إنجازات الأندلس الأدبية، فوَصَل إليه طراز الموشحات. أما وقد تقلص سلطان المسلمين وزال، فقد أخذ

(*) أيُّ شيءٍ لامرىءٍ قد خلصا   فيكونَ الروضُ قد مكِّن فيهْ
تَنْهَبُ الأزهارُ منه الفُرَصَا   أمِنَتْ مِن مكره ما تتقيهْ
فإذا الماء تَنَاجَى والحَصَى   وخَلاَ كلُّ خليلٍ بأخيهْ
تُبْصِرُ الوردَ غيوراً برِمَا   يكتسي مِنْ غيظِه ما يكتسي
وترى الآس لبيباً فَهِمَاً   يَسْرِقُ السَّمْعَ بأُذْنَيْ فَرَس

مزيد من وجوه أسر الأندلس وعلمائها يَنْشُدون حماية إخوانهم في الدين ورعاية الأمراء المسلمين خارج الأندلس وبخاصة في شمال إفريقيا. وغدت تونس، ومن بعدها فاس، مستقرا للحضارة الأندلسية حتى إننا لندين لافريقيٍّ شمالي درس في فاس هو المقَّري، المتوفى عام ١٦٣١، بقدر كبير من المعلومات التي لدينا الآن عن الأندلس وأدبها.

ومن ناحية ثانية أصبح المسيحيون يحكمون خليطا من السكان لهم حضارة بدأوا يُعجبون ببعض وجوهها ويتمثلونها في حضارتهم الخاصة.

وقبل ذلك، عندما كان نجم المسلمين في صعود، اجتذبت علومهم علماء من كل الأديان. وقد كان يهود إسبانيا خاصة مدينين للفكر العربي بصورة مباشرة، وعديدون منهم، ومن بينهم ابن ميمون العظيم (١١٣٥-١٢٠٤)، جلسوا عند أقدام أساتذة يتكلمون بالعربية، وألفوا كتبهم بها. وحتى في الأدب تأثر شعراء عبرانيون - مثل ابن جبيرول (١٠٢١-١٠٥٢) - بالعروض العربي، وكتبت موشحات عبرية لم تعتمد مصطلحات الشكل العربي فحسب، بل كانت «في أكثر الحالات... محاكاة لقصائد عربية بعينها»[٣]. وكذلك فان كتاب القرنين الثاني عشر والثالث عشر، الذين كتبوا مقامات باللغة العبرية لم يكونوا قلة. منهم يهودا بن شلومون الجزيري[*](١١٦٥-١٢٢٥)، الذي ترجم مقامات الحريري عام ١٢٠٥. كما تُرْجِمَ كليلةُ ودمنةُ إلى العبريّة اثنان: ربانيٌّ يدعى جويل، والرباني اليعازر بن يعقوب (١٢٨٣) الذي كان كاتب مقامات أيضاً.

اجتذبت العلوم العربية المسيحيين أيضاً حتى يومَ لم تَستَمِلْهم العقيدة الإسلامية؛ والشروح العربية على النصوص اللاتينية تُظْهِر أن رجال الدين المسيحي كانوا يتقنون العربية. غير أن العلاقة بين العربية والآداب التي نشأت فيما بعد، على الأرض الإسبانية ليست واضحة المعالم أو مباشرة، كما كانت بالنسبة إلى العبرية.

إن أوضح علاقة من هذا النوع هي انتقال فن القَصَص. ففي مطلع القرن الثاني عشر، جمع بدرو ألونسو Pedro Alonso، وهو يهودي اعتنق المسيحية وعُمِّد في العام ١١٠٦، جمع ثلاثا وثلاثين قصة إما عربية الأصل، أو منقولة عن طريق العربية، فترجمها إلى

(٣) S.M.Stern «عاشقين اعتنقا - موشح عربي وتقليده العبري» مجلة الأندلس ٢٨، (١٩٦٣) ١٥٥-٧٠

(*) ورد الاسم وات Harizi، وعند بالنثيا في النص الاسباني Jariji، وفي ترجمة حسين مؤنس الجزيري.

اللاتينية، ونشرها بعنوان Disciplina clericalis «أدب الكتاب»، مشيرا إلى أن الهدف منها هو تثقيف الأديب. انتشر الكتاب انتشاراً واسعاً جدا في أوروبا، وترجم إلى لغات عديدة وترددت له أصداء في مؤلفات شهيرة مثل كتابي «دون كيخوتي»، و«الديكامرون»: كما نقلت إلى اللاتينية ترجمة الرباني جويل لـ«كليلة ودمنة»، بعنوان «دليل الحياة الانسانية» Directorium viloe Humanae، نَقَلَها جون الكابوي Jhan of Capua وهو نفسه يهودي متنصر.

يدين الأدب القَصَصي الإسباني، بصفة خاصة، بكثير من زخمه الأول، لترجمات مبكرة لثلاثة مؤلفات شرقية وَصَلَتْه، على الأقل جزئياً، عبر اللغة العربية. وقد كان أولها كتاب «كليلة ودمنة» أيضاً الذي ترجم عن العربية بأمر من ألفونسو العاشر قرابة منتصف القرن الثالث عشر. أما الكتابان الآخران، فهما كتاب «السندباد» Syntipas، المعروف كذلك بكتاب «سندباد نامه» Sindibad-Name و Sendebars. وهو مجموعة أخرى من القصص من أصل هندي ترجمت عام ١٢٥٣، بعنوان «مكايد النساء وحيلهن» asayamientos de los mujeres» Libro de los enganos et los وقصة Barlaam Jose-phat «ابرلعام» و «يواصف» التي نشأت عن قصة حياة بوذا فيما بعد.

ترددت أصداء هذه القصص وأضداء أصدائها في أدب اسبانيا المتأخر وغيره من آداب البلدان الأوروبية الأخرى، وذلك كما جرى لعدد من أقاصيص ألف ليلة وليلة. وفي الإمكان إيجاد أدلة محددة على التأثير العربي هنا وهناك. وهكذا فإن(*) مجادلة الحمار لتورميدا (١٤١٧)، التي يجعل فيها الحمار داحضاً للبراهين الدالة على التفوق المزعوم للإنسان، تترسم عن كثب خطىً واحدةٍ من رسائل إخوان الصفا وهي مجموعة رسائل في العلم والفلسفة وُضعت في القرن العاشر. كما تبين أن غراتيان اعتمد، إلى حدٍّ ما، على القصة الشعبية ذاتها التي استعملها ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان(٤)، بل قد تكون قصة

(*) يقول جنثالث: «وهذا الكتاب المشهور إن هو إلا ترجمة حرفية، أحياناً كثيرة، لفقرات من مجادلة الحيوانات لبني آدم الواردة في رسائل إخوان الصفا» (تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس ص ٥٨٨).

(٤) انظر: Angel Gonzalez Palencia, Historia de la literatura arábigoespanola, 334-48.

صعود محمد إلى السماء، المعراج، التي ترجمت إلى القشتالية بأمر من الفونسو العاشر، أدت دوراً في قولبة خيال دانتي(٥) على الرغم من أنها اليوم معروفة في ترجمتين فقط: فرنسية ولاتينية.

يبدو إذن أن الإلهام كان إلى حد بعيد مستوحى من قصص شعبي، لكن سبق الزعم بأن قصة الكدية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتَرْوي بطريقة طريفة تَشَرُّد بطل وضيعِ المنبت ومغامراته، قد تكون مدينة بوجودها للمقامة.

قال ريبيرا أيضاً بوجود شعر ملحمي شعبي مبكر وحاول تحديد تأثيره المحتمل في أنشودة رولان Chanson de Roland وقصيدة السيد Poema de mio Cid.

ولقد ثار جدل كثير بين المستشرقين والعلماء المتخصصين في الآداب اللاتينية المحدثة(٦) حول التأثير المحتمل للشعر العربي وبخاصة الموشحات والأزجال في شعر «الجونجلير» و «التروبادور»، ومن ثم في تراث الآداب الرومانسية (اللاتينية المحدثة) الغنائي بأسره.

كثيرة هي الفرص التي كانت متاحة لمثل هذا التأثير في بيئة عاش فيها المسيحيون والمسلمون جنبا إلى جنب، وكان التبادل فيها بين البلاطات أمراً شائعا؛ وليس من المحتم، في هذا الصدد، أن تكون الاتصالات إبان الحرب أمراً عقيماً، والقول بوجود هذه الفرص ليس من قبيل الحدس وحسب. بل من المعروف أن جوارِيَ موريسكيّاتٍ مغنيات كُنَّ يعزفن ويغنين في البلاطات المسيحية؛ وفي كتاب أناشيد سانتا ماريا لألفونسو العاشر رسْمٌ يظهر فيه مسلم ومسيحي يغنيان معا ويعزفان على عودين متشابهين؛ ثم إن مجمع

---

(٥) أنظر: Enrico Cerulle, Libro della scala et la question delle fonti arabo-spagnole della divina comedia (Vatican, 1949) and Francesed Gabrieli,
«ضوء جديد على دانتي والإسلام» مجلة المجمع العربي في دمشق ٣٢ القسم الأول (كانون الثاني ١٩٥٨) ٣٦ـ٥٥

(٦) من بين الذين يقولون بأن العنصر العربي كان ذا تأثير: خوان أندريس، ريبيرا، بورداخ، سنجر، موليرت، نيكل ومنيديز پيدال، P.Juan Andre, Ribera, Burdach, Singer, Mulertt, NYKL and Menéndez Pidal.
ومن بين الذين يفضلون النظرية المعاكسة غاستون باري جانروا، بيبي، شروتر، وفوسلر.
Gaston Paris, Jeanroy, Pillet, Schrötter, and Vossler

بلد الوليد لم يكن يشجب شرا وهميا عندما حظر في العام ١٣٢٢ استخدام المغنين والعازفين المسلمين في الكنائس. ومن المعروف أن تروبادوراً هو غرثيه فرناندث قد تزوج من مغنية مسلمة (موريسكية)، وتَنَقَّل في إسبانيا بين أقاليم مسيحية وأقاليم إسلامية(٧).

في الواقع يمكننا اكتشاف وجوه شبه ذات دلالة بين الشعر الغنائي الأندلسي والشعر الغنائي الرومانسي. وأوفر هذه الوجوه حظا من إمكانية البرهنة عليها هي التي ترتكز على بنية الشعر الأندلسي المضفّر.

وفي الحقيقة يبدو أن غيّوم التاسع ضمن أنشودته الخامسة(٨) بعض الأبيات العربية. إلا أنه قامت أيضاً أدلة على وجود وجوه شبه هامة في المضمون، وبخاصة في المواقف من النساء والحب. إذ أن شعراء التروبادور كانوا يرددون رواسم الشعر الأندلسي - مثل قسوة المحبوب، واستبداده، وعبودية المحب، وآلامه، وتدخل شخصيات تقليدية في علاقة الغرام السرية مثل العاذل والنمّام والرقيب، كما رددوا أفكاراً تدور كلها حول مفهومٍ للحب أكثر إرهافا من الذي كان معروفاً في أوروبا حتى عهد ابن حزم.

قد يكون من الصعب إنكار أن التراث الشعري الأندلسي كان إحدى القوى العديدة الفاعلة في حقبة تكوين الأدب الرومانسي، وخصوصا عندما يتذكر المرء ما حققته حضارة إسبانيا الإسلامية من إسهامات لا جدال فيها في سائر الحقول، ومن بينها الموسيقى الوثيقة الصلة بالشعر. إلا أن عمق التأثير واتساع مداه يمكن أن يحددا فقط عن طريق دراسات تفصيلية للنصوص ومناقشة دقيقة لوجوه الشبه التي لم يُتَّفق عليها حتى الآن(٩). لذلك فلا فائدة من إصدار حكم متسرع. يكفي هنا أن نكرر وجهة نظر منيذث

---

(٧) أحمد لطفي عبد البديع: التروبادور غرثيه فرناندث، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ii ١-٢ (١٩٥٤) ٨٥-٩٢.

(٨) أنظر: Levi-provençal, "Arabica Occidentalia, II" Arabica, i (1954) 201-11

(٩) إذا كانت مثلا العناصر الأساسية للزجل محصورة في مقاطع ذات قواف على النحو التالي: ب ب آ ث ث ث آ الخ يمكن العثور على موازيات بعيدة مثل الأغاني الاسكتلندية والإيرلنديّة. أنظر: Gonzalez Palencia المصدر السابق op.cit.357 ff

غير أن NYKL و Menéndez Pidal يبنيان استنتاجاتهما على وجوه شبه أكثر تعقيدا بكثير.

بيدال، العالم الرومانسي البارز والحسن الاطلاع: وهي أن التأثير العربي كان واحداً من تأثيرات عديدة يمكن الكشف عنها في المنظومات الأولى للتروبادور البروڤنسيين، وبخاصة غِيّوم التاسع، وماركبرو، وسركامون. ولكنه تلاشى بسرعة، مستمرا على الأغلب في الأغاني الشعبية المغفلة الفرنسية والإيطالية ولم يتسرب على نحو هام إلى الشعر الجليقي - البرتغالي إلا في أناشيد سانتا ماريّا لألفونسو العاشر؛ كذلك بقي مهيمناً على الشعر القشتالي حتى القرن السادس عشر عندما اقتلع في مجمله إلا من أكثر فنون ذلك الشعر سوقيّة، ومع ذلك فإن آثاراً منه لا تزال باقية في المسرح الإسباني الكلاسيكي الحافل بالأغاني التقليدية(١٠) المتوارثة.

يبقى، مع ذلك، أن نُؤكد أن ما سلّمه الأندلسيون إلى ورثتهم الرومانسيين لم يكن تراثهم الكلاسيكي (الفصيح) - ليس قصائدهم ذات القافية الموحدة وتتابع موضوعاتها التقليدية، ولا نثرهم المثقل بالمجازات. بل حكايات خيالية وأنواعاً مضفّرة (مقطعية) من الشعر، وربما أيضا غنائية منظوماتهم الغزلية المتميزة بإرهافها. وقد كانت هذه سمات قريبةً الشبه بشكل واضح من تلك التي اعتبرت مميزة لأدبهم من أدب اخوانهم المسلمين في المشرق. وهي أيضاً سمات تنتمي بمقدار غير قليل إلى أدب شعبي أو مشتقة منه.

يتفق هذا وصورةَ إسبانيا الإسلامية الشاملة التي كان فيها أدب الخاصة، مؤيَّداً برعاية الحكام، يسعى إلى تأمين الاستمرار لنماذج تقليدية صالحة من غير شك، ولكنها مقتبسة وقد نالت مكافأة المحافظة على التقليد في روائع باهرة. إلا أن أدباً آخر كان يتعايش معه ويتسرب إليه جزئيا فقط، لكن إلى أعمق مما وصل إليه في أقطار أخرى سادت فيها اللغة العربية، وقد كان هذا التعبير الطبيعي عن شعب عرف الاختلاط العرقي والحضاري وفيه أعطى العنصر العربي وأخَذ، اندمج وفرض طابعه خضع لمؤثرات حفزته ثم أنشأ بدوره وطور. إن انصهار هذه العناصر العرقية والحضارية ولد السمات المميزة لأدب الأندلس كما ساعد على بقائها.

---

(١٠) Poesía árabe y poesía europea, 68078.

كان الأدب الأندلسي كذرية رجل استقراطي يعيش في المنفى، وله زوجان واحدة حرة من عرقه وبيئته وحضارته، والأخرى جارية من أهل البلاد التي أقام فيها. فتألق أولاد الأولى في البلاط، وكان أولاد الجارية أكثر قدرة على التكيف، حتى عندما قضى التحول السياسي على امتيازات أبيهم.

٤ ـ فن القرنين الثالث عشر والرابع عشر

على الرغم من الوضع السياسي المتفاقم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كان تراث إسبانيا الإسلامية الفني ما يزال حيّاً ويولّد بالفعل بعضا من أعظم أعماله. وبالإمكان اعتباره متفرعا إلى فرعين: الفن المدجّن، وفن غرناطة (أو الفن الغرناطي).

كان المدجّنون، كما شُرح آنفاً، هم المسلمين الذين اختاروا البقاء في أراضٍ حكمها النصارى. وكان عددهم كبيراً في بعض المناطق. وعن طريق هذا الشكل الجديد من الاختلاط بين المسلمين والنصارى، انتقل الكثير من حضارة الأندلس إلى إسبانيا المسيحية، أو بالأحرى تمثلته إسبانيا المسيحية خلال توسعها. إن هذا اللقاء بين مجتمعين، في ما يمكن اعتباره كيانا حضاريا واحدا، هو ما يسمى، في بعض الأحيان، «ظاهرة المدجنين». غير أن الفن المدجن ليس ببساطة الفن الذي أنتجه المدجّنون. بل هو بالأحرى الفن الذي انبثق من هذه الوحدة الحضارية الجديدة. كان فناً أكمل تراث الفن الإسلامي الموروث عن الممالك الإسلامية المستقلة، وكذلك كان في الصميم من هذا المجتمع الجديد المتعدد الأجناس، والذي يحكمه النصارى. وقد بلغ الأمر حدا كان فيه الحِرَفيون الذين أنجزوا الأعمال أحياناً مسيحيين، وأحياناً مسلمين من غرناطة المستقلة، ومع ذلك كان العمل يحمل الطابع المدجن؛ بينما أنجز حِرَفيون مدجنون ذهبوا إلى مناطق أخرى أعمالا في أساليب مختلفة.

لقد ميز الخبراء، ضِمْن إطار الأسلوب المُدَجَّن، بين الفن المدجن الخاص بالبلاط، والفن المدجن الشعبي. يتمثل الأول، قبل كل شيء، في قصر إشبيلية، ويميل إلى احتذاء النماذج الأموية. أما الآخر، فقد وصفه هنري ترّاس بأنه فن إسبانيا القومي خلال هذه المرحلة وهو يختلف بعض الشيء من إقليمٍ إلى آخر لأنه يضم ملامح من التراث الاقليمي.

هناك أمثلة رائعة عن العمل المدجن في كنائس طليطلة التي بنيت ابتداءً من نهاية القرن الثاني عشر. وكل هذا شائق في ذاته إلى حد بعيد. غير أن أهمية الفن العظمى، من وجهة نظر البحث الحاضر، تكمن في الدليل الذي يقدمه على تواصل المجتمعات، الناشيء عن تبني الكثير من حضارة الأندلس المادية والفكرية في حياة الممالك النصرانية.

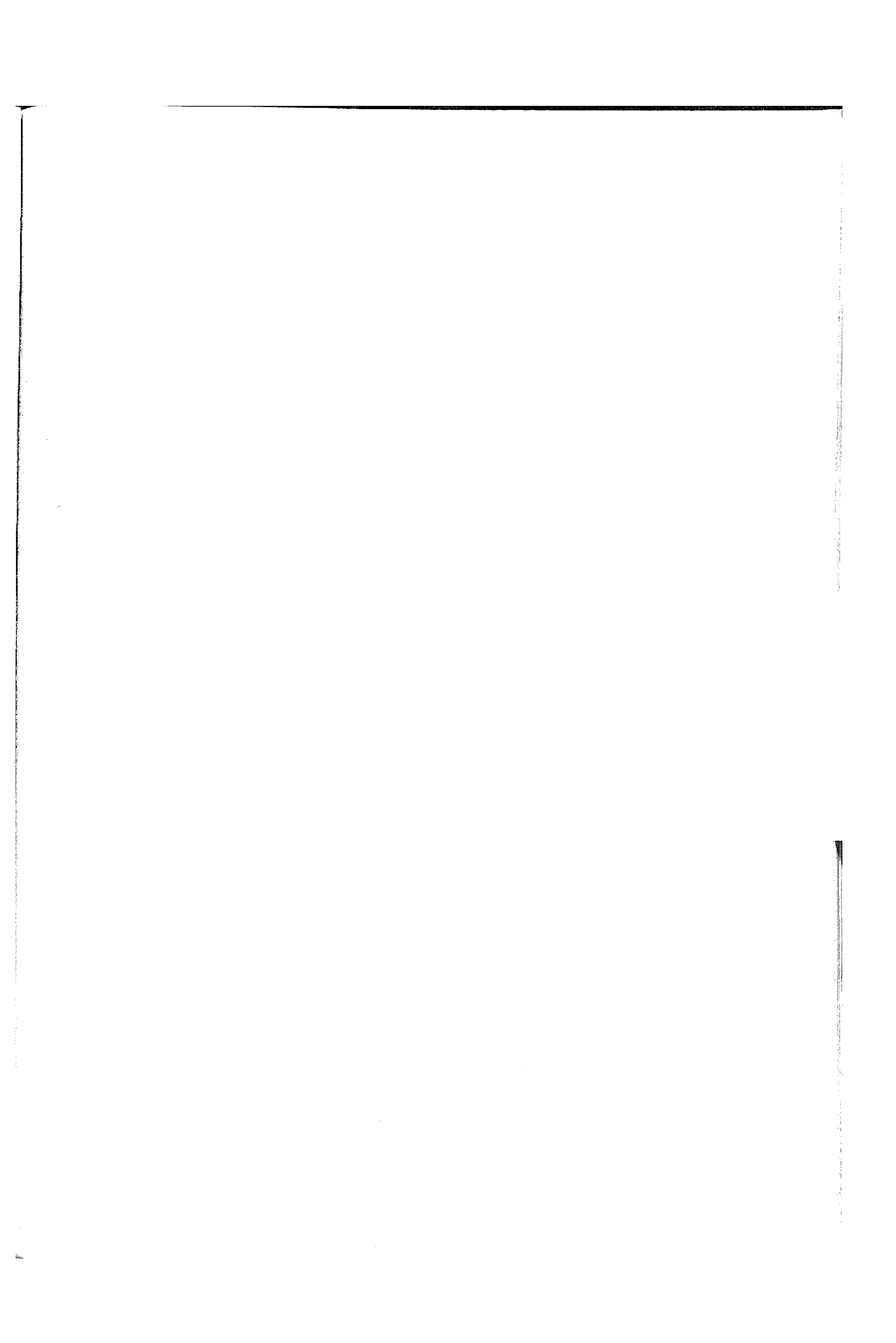
إن فن غرناطة معروف لدينا بصورة خاصة، من خلال الحمراء، إنجازهُ الأعظم، مع أن الحمراء ليست الثمرة الوحيدة لنشاط المملكة النصرية الفني. يمكننا أن نرى، من خلال الحمراء، كيف أثرت نظرة المملكة العامة في فنها. فقد كانت مجتمعاً في موقف الدفاع، واعياً أنه معقل الإسلام في وجه عالم معادٍ ويحاول المحافظة على ما ورثه. وهذا يعني، في عالم الفن، أنه بقي صامدا ضمن حدود تراث الأندلس الفني السابق ولم يحدث أي تجديد، وأنه ارتقى الى قمم إنجاز جديدة عَبْر إتقانه لصنعته والسير بها نحو الكمال.

إن الحمراء مجموعة من المباني شُيّدت على نتوء من السيرا نيڤادا، (جبال الثلج) تطل على مدينة غرناطة. ومثلَ غيرها من القصور الإسلامية، كانت أيضاً ما يمكن تَسْميتُه بمبانٍ حكومية. كما كانت إلى جانب ذلك قلعةً منيعة. غير أن الاهتمام يَنْصَبّ، من الوجهة الفنية، على القصر بالمعنى الحصري للكلمة، والمؤلف من عدد قليل نسبيا من الغرف والقاعات التي تحيط بباحتين فسيحتين وباحاتٍ أخرى أقل اتساعا. شُيِّد معظم هذه المباني خلال الثلثين الأخيرين من القرن الرابع عشر. وقد أطلق العنان للرغبة في تغطية كل المساحات بزخرف مُعَقَّد دقيق الصنع فحققت نتائج خلابة. كما استغلت، إلى أقصى حد، المياه التي كانت متيسرة بوفرة من أعالي الجبال في إنشاء نوافير وبرك اصطناعية وحدائق في الباحات - وهي مصدر عظيم للمتعة في المناخ الحار. غير أن التأثير الرئيس هو ذاك الذي يولده الزخرف الذي بلغ درجة الكمال والفتنة القصوى المستريحة برفق على الأعمدة الرشيقة وكذلك المتدلية عليها.

كان هذا فناً بُنِيَ في أوج عطائه من أجل متعة الحاضر، ولم يفكر في خلق آثار تبقى على الزمن. استعمل موادَّ سريعة العطب تركب على هيكل أساسي في منتهى الهشاشة. ولقد حفظت لنا الحمراء، بصورة رئيسة، عبر سلسلة من الصدف الحسنة الطالع، وعبر العناية المستمرة من قِبَل أجيالٍ متعاقبة. إلا أنه، قرابة القرن الخامس عشر، بدأ الاندفاع

الفني لدى فناني غرناطة يَضْعُف نتيجة تحوّل الموقف الداخلي في المملكة وانحطاطها السياسي. وقبل سقوط غرناطة النصرية نهائياً كان فنها المميز قد انتهى بالفعل.

هكذا كانت نهاية فن إسبانيا الإسلامية، تَألَّب عليه عاملان: أفعال البشر (المسيحيين) من ناحية وسُنَّة النمو والانحطاط من ناحية أخرى. ولقد مال إسبانيُّو العصور الحديثة الى اعتبار ماضي البلاد الإسلامي غريبا عنهم. ومع ذلك ما يزال الفنان والحِرَفي اليوم يستمدان، في رأي من لهم عيون ترى، بعضاً من إلهامهما من المصادر الإسلامية.



الفصل الحادي عشر

أهمية إسبانيا الإسلامية

١ ـ العرب والمستعمرة الإسلامية

من بين الاتجاهات الفكرية المقدمة في بداية هذا الكتاب، حول إسبانيا الإسلامية، اتجاهٌ يعتبرها جزءاً من جماعة المسلمين الكبرى. فقد كانت طرفاً أو عضواً من الجسم الحضاري والديني الضخم الذي امتدت أقاليمه من شواطىء اسبانيا وشمال إفريقية الأطلسية إلى سمرقند والبنجاب في بادىء الأمر، ثم إلى الأرخبيل الهندي الشرقي بعد ذلك. ماذا جرى لروح الجسم عندما تدفقت في الطرف القَصِيّ المعزول؟ هل كانت أنماط الحياة الإسلامية تتلاءم مع ظروف شبه جزيرة إيبيرية، أم أن الحاجة دعت إلى تدابير تكيُّف إضافية؟ هل كان لدى حضارة الأندلس شيء تقدمه لحضارة المشرق؟ هذه طائفة من الأسئلة ينبغي أن ينظر فيها الآن أيضاً بعد الفراغ من هذا البحث في تاريخ إسبانيا الإسلامية. وفي الوقت نفسه يجب أن يكون واضحاً أنه حيثما لا تزال فجوات كثيرة من معرفتنا، فإن أيَّ أجوبة تُقدَّم لا يمكن إلا أن تكون مُؤَقَّتة.

إن أهم سمة من سمات المجتمع الإسلامي المشرقي، بالنسبة إلى دارس الحضارة، هي الطريقة التي قدم بها العرب المسلمون، عبر لغتهم ودينهم، قالباً أمكن أن يصبّ فيه القسم الأوفر من التراث الحضاري للهلال الخصيب والمناطق المجاورة. فقد جاء العرب من الصحراء ومن بلدان اعتمدت على الصحراء إلى حد بعيد، ولهذا قلَّ نصيبهم من الحضارة الماديّة، مع أنهم، كما يمكن الزعم، قد بلغوا درجة عليا من رهافة الطبع والدراية

في العلاقات الشخصية. أما الشعوب التي أخضعوها في العراق وسورية ومصر، فكانت تتمتع، على مدى قرون، بمستوى عالٍ من الحضارة المادية والفكرية، وكان هذا الشق الأخير يتضمن الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي المعتمد عليها. ومع ذلك، كانت حضارة العرب هي التي غدت بوتقة المدنية الاسلامية الجديدة وكل ما كان هو الأفضل في الحضارة السابقة الأرقى تمثلته الحضارة الجديدة.

ينبغي أن نتذكر، ونحن بصدد إسبانيا، أن صلاتها الرئيسة بالمشرق قد قامت على عهد الخلافة الأمويّة (حتى زوال هذه الخلافة عام ٧٥٠م). ثم انقطعت بعد ذلك التاريخ إسبانيا الإسلاميّة، من بعض الوجوه، عن مراكز الحياة الإسلامية الرئيسة، منذ أن دخلت هذه المراكز في طاعة العباسيين الذين أُديلوا من الأمويين، وبقيت لمدة تزيد على مائتين وخمسين عاما تحت حكم فرع من الأسرة الأمويّة. لقد تميزت الخلافة الأموية في المشرق بتقديم ما هو عربي على ما هو إسلامي خالص. وكان الأمويون مسلمين يقيمون الشعائر لكنهم لم يظهروا الإجلال عينه الذي أظهره العباسيون للذين اقاموا من أنفسهم ممثلين للدين والشرع الإسلامي. وقد حاولوا في حقل الإدارة، على الرغم مما واجهوه من صعوبات متزايدة، أن يكيفوا الأفكار السياسيّة العربية (المستمدة من المؤسسات القبلية) لاستخدامها في إدارة إمبراطورية، بينما اعتمد العباسيون صراحة على التقاليد الإمبراطورية الفارسية. ابتدأ تمثُّل المسلمين للفكر الهليني في ظل الأمويين، غير أن هذا حَدَثَ في العراق وحده تقريباً ولم تتأثر به سورية.

هكذا كانت حضارة المسلمين الأوائل في الأندلس، عربيةً أكثر مما كانت إسلامية، وبقيت سيطرة العنصر العربي صفةً مميزة. يبرهن على ذلك الاهتمامُ بالشعر العربي والنحو، وكتابةُ الشروح على مؤلفات عربية نموذجية مثل مقامات الحريري، والاهتمامُ بتفاصيل الأنساب العربية، واعتمادُ المذهب المالكي مذهباً رسمياً يصب في الاتجاه نفسه، لأن هذا المذهب كان المذهب العربي الأكثر أصالة. أما المذاهب الرئيسة الأخرى، فقد نشأت في العراق حيث كانت البيئة الفكرية مُشْرَبة بالأفكار الهلّينية. كذلك لم يكن لعلم الكلام (الالهيات الفلسفية) موطىء قدم حقيقي في إسبانيا. وهذه الغلبة التي كانت للعرب والعنصر المجافي للفكر تجعل ازدهار الفلسفة كالتي ظهرت في ظل الموحدين من أكثر الأمور لفتا للنظر، والأسباب التي سبق أن قدمناها لا تحل اللغز.

إن البرهان الذي أجمل في متن الكتاب يفضي إلى الاستنتاج بأن العنصر العربي بقي مسيطرا حتى القرن الحادي عشر، وأن العنصر الإسلامي لم يمارس تأثيره الكامل، الا في ظل المرابطين والموحدين. وهذا لم يحدث بسبب انقطاع الأندلس انقطاعاً كاملا عن المشرق، بل على العكس كانت الرحلة سهلة، وفي بعض العهود كان مألوفا بالنسبة إلى علماء الأندلس أن يتلقوا علومهم في مراكز التعليم الإسلامي الكبرى مثل المدينة وبغداد. ولا يبدو أن إدخال قواعد الذوق البغدادي على يدي زرياب في القرن التاسع أثر كثيراً في الحياة الفكرية والدينية. بل كان أهم من ذلك إنشاء الحكم مكتبة كبرى والتشجيع الذي بذله في الحقبة ذاتها لعلماء من المشرق كي يقيموا في الأندلس. فقد أوجد هذا الأساس الذي أمكن ان يشاد عليه بنيان أكثر شمولا لتعليم إسلامي خالص. ثم إن نمو الفكر والإحساس الإسلاميين الخالصين الذي جعله عمل الحكم ممكنا رعاه كل من المرابطين والموحدين بسبب نظرتهما الدينية.

لم يكن للأفكار الإسلامية الخالصة بعد منتصف القرن الأول، أو نحو ذلك، كبير أثر في حقل الإدارة بصورة عامة، في أي جزء من العالم الإسلامي. كانت فكرة الجهاد قادرة على أن تثير حماسة الجماهير من آن لآخر، وتملأ صفوف الجيش. ولهذا السبب أفاد منها السياسيون. لكن في أغلب الأحوال، وجد حكام الدول الإسلامية الفعليّون من الضروري اتباع التقاليد الدنيوية في ممارسة الحكم. وقد ترسم العباسيون في ممارستهم له خطى فارس ما قبل الإسلام إلى حد بعيد، وتسرب شيء من هذا إلى حياة البلاط وإلى الإدارة في الأندلس. غير أن ثاني انحراف لافت للنظر، للأندلس عن المبادىء الإسلامية يتمثل في التدابير التي جرى العمل بها، وحتى بكثرة، وسوغت لحكام محليين غير مسلمين أن يدخلوا في ولاء مسلمين، ولحكام محليين مسلمين أن يدخلوا في ولاء مسيحيين. ويبدو هذا قبولا من المسلمين بأعراف محليّة، ربما كانت تتناسب بخاصة مع الظروف الجغرافية.

في إطار هذا المخطط الموجز الذي رُسم للتطورات الحضارية في الأندلس، يبدو أن هذه التطورات قد حدَّدَتْها (باستثناء ما جرى على الصعيد السياسي) الحضارة المشرقية بصورة تكاد تكون شاملة، وإن كان ذلك عَبْر روافد مختلفة وصلت من أزمان متفاوتة. ومع ذلك، فإن حالاً كهذه تكون المظاهر فيها خادعة، والتأثيرات الإيبرية في الواقع أعْظَمَ

مما تبدو للوهلة الأولى. هناك نقطة واحدة جلية، وهي أنْ لا شيءَ من الثقافة المسيحية التي عرفتها إسبانيا قبل الفتح الإسلامي حقق إسهاما حقيقياً على الرغم من المستوى الرفيع الذي بلغته تلك الثقافة على يدي إيزودورو الاشبيلي ومدرسته. على العكس، اعتنق عددٌ كبير من أهل البلاد الإسلام وذابوا في القسم العربي من السكان. بل وثمة ما هو أكثر من ذلك مثاراً للدهشة - وهذه نقطة تستحق التأمل العميق: إنه اجتذاب الثقافة العربية للسكان الأصليين الذين ظلوا على النصرانية، وسُمُّوا، لذلك، بالمستعربين. وقد يظن المرء أنهم ربما تأثروا، بطريقة أو بأخرى، بالتراث القرطاجي في هذا السبيل. لا شك في أن جانباً كبيراً من حضارة الأندلس (بصرف النظر عن المعتقدات الدينية المحضة) قد شارك فيه كافة سكان الأندلس إلى أي عرق أو معتقد ديني انتموا. ومن صورٍ شعبية لهذا الخليط (على ما يبدو) نشأ الفنّان الشعريان الجديدان اللذان كانا واحدا من الإسهامات الأصيلة الرئيسة التي قدمتها الأندلس لبلاد المشرق (مع أن العلماء العاملين في ميدان العلوم التقليدية حققوا إسهامات ذات قيمة).

الحقيقة أننا كلما أنعمنا النظر في هذه القضايا، اتضح لنا أن تواصلاً أصيلا قد تحقق بين عناصر من أهل البلاد وطارئين عليهم شاركت فيه حضارة كل من الفريقين.

لقد قَدَّم العرب الكثير من (أنماط) صور الحضارة المادية التي يدركها العالم المحدث بمزيد من السهولة، كما قدموا شيئاً من الدفع المعنوي. ومع ذلك يبدو أن الطاقات الخلاقة التي أعطت المنجزات الفنية العظيمة في العمارة والأدب، وغيرهما من الفنون، جاءت بالقدر نفسه على الأقل من العنصر الإيبري أو أحد فروعه. وهنا نجد أنفسنا امام واحد من أعظم الألغاز. إذ يبدو أن حال الإيبريين مع الإسلام شابهت تماما حال العبقرية الفارسية التي وجدت في الإسلام شيئا أخصبها ومكنها من الإزدهار والتألق.

بعد هذا ينبغي أيضاً ألا يغيب عن بالنا أنه ربما ضم الخليط الحضاري إسهامات بربرية لكن يصعب الكشف عنها. وقد يكون أوضحها التمسك بتبجيل الولي أو الزعيم ذي الهالة الدينية الذي كان طوال حقبة مديدة سمة من سمات الدين الإفريقي الشمالي. إلا أن هذا، كما شرحنا آنفا، قد لا يكون له تأثير كبير في إسبانيا بسبب خضوع البربر للحكام المسلمين. لقد أسهم في إرساء الأفكار التي استندت إليها حركتا المرابطين والموحدين،

لكن انتشار الحضارة الأندلسية في افريقية الشمالية إبّان حكم هاتين الحركتين يوحي بأن البربر لم يكن لديهم إلا القليل ليقدموه. وعلى أي حال، فإن بحث قضية البربر ربما كانت أكثر صلة بدراسة عن شمال إفريقية.

٢ ـ إيقاظ إسبانيا المسيحية وأوروبا

تتناول مجموعة ثانية من الأسئلة علاقة إسبانيا الإسلامية باسبانيا المسيحية، وبصورة أشمل بأوروبا المسيحية. فيما يتعلق بإسبانيا المسيحية بخاصة، ليس هناك مجال للشك في الأمر. فبطريقة أو بأخرى، كانت ضرورة الصراع ضد المسلمين من أجل البقاء هي التي جعلت إسبانيا المسيحية أمة عظيمة. فقد حققت إسبانيا ذاتها في حرب الاسترداد. غير أن الصعوبة تكمن في شرح كيفية حدوث ذلك. الرأي السائد هو أنه كان هناك استمرار جوهري بين إسبانيا العصور القوطية الكاثوليكية وإسبانيا فرناندو وإيسابلا. غير أن الصعوبة التي تواجه هذا الرأي نابعة من أن أشتوريش التي كانت المركز الذي انطلقت منه حرب الاسترداد لم تكن جزءاً من إسبانيا القوطية بأي معنى هام، بل كانت بالأحرى مملكة متمردة على حدودها. ويبدو أن رأي أميركوكاسترو الذي أورده في كتابه «بنية التاريخ الإسباني(*)» أقرب إلى الحقيقة بكثير. وهو يلخص بالكلمات الآتية: «لقد أصبحت إسبانيا المسيحية ـ خرجت إلى حيز الوجود ـ وهي تندمج وتتطعم خلال مسار حياتها، أصبحت ما فرض عليها أن تكون بتفاعلها مع العالم الإسلامي.

إضطرمت نار الاسترداد في اشتوريش أولا من غير شك، ثم في سائر الممالك الشمالية الصغيرة. غير أنها لم تبلغ في البداية مستوى أمل في الاسترداد تبلور بمجرّد رغبة ضارية في الحرية؛ ولا نشأت نشأة واعية من حماسة لنشر المسيحية والدفاع عنها ضد المسلمين». (ص٩٦). ينبغي الحذر من أن نُسقط على الماضي ما ينتمي إلى قرون تلته. لقد رأينا المرة بعد المرة من بأيديهم زمام الأمور لا يكترثون لفوارق الدين. ويبدو أن ذلك كان واقع الأمر في منتصف القرن الحادي عشر قبل أن يصبح توسع الممالك الشمالية

(*) العنوان الدقيق للكتاب باللغة الاسبانية، وهي اللغة التي كتب بها أميركو كاسترو مؤلفه، هو: La realidad historica de Espana أي واقع التاريخ الاسباني.

توسعاً للعالم المسيحي بصورة واعية. ثم كان بعد ذلك بقليل أن وَعَى المسلمون أنهم يدافعون عن الأراضي التي ترفرف فوقها راية الإسلام.

بيد أن أهل الشمال، خلال كفاحهم المرير في سبيل الحرية أولا، ثم من أجل مد حدود سلطانهم، قد تمسكوا أكثر فأكثر بالدين المسيحي، ووجدوا، في تقديس شانت ياقب بخاصة، مصدر قوة خارقة تشد أزرهم في المحن وتَهَبُهم أملا في نَصْرٍ نهائي. وفي الوقت نفسه، لم يسعهم إهمال الأسس المادية لِنَصْرٍ عسكري؛ فاقتبسوا، ما أمكنهم، السلاح والتقنيات التي بدا أنها كانت تمنح المسلمين التفوق. وتبنوا، بالإضافة إلى ذلك، جوانب أخرى عديدة من المدنية الأرقى التي كانوا على صلة وثيقة بها. لقد عَجَّل في عملية الاستيعاب توطين المستعربين النازحين من المناطق الإسلامية في المناطق الخالية على تخوم المناطق المسيحية بدءاً من القرن العاشر. ثم كَوَّن هؤلاء الناس، مع حضارتهم، شيئا فشيئا، جزءا متكاملا مع الممالك المسيحية. بعد ذلك، دَفَعَ عمليةَ التمثُّل، في مرحلة لاحقة، خطوةً إلى الأمام، عاملٌ ثانٍ هو وجود جماعات كبيرة من المسلمين أي المُدَجَّنين في الدول النصرانية. ولما ألِف النصارى القادمون من الشمال الحياة في طليطلة (بعد عام ١٠٨٥)، وقرطبة (بعد عام ١٢٣٦)، وإشبيلية (بعد عام ١٢٤٨)، وغيرهما من المدن الإسلامية الأصغر، تقبلوا نمط الحياة الذي كان قد نشأ في الأندلس، باستثناء وجوهه الدينية. وهكذا فإن رغبة إسبانيا في الاسترداد - أي رغبتها في أن تكون إسبانيا المسيحية - وَجَدَتْ في حضارة الأندلس العناصر التي منحتها، مجتمعةً، صورتها الخارجية. لكن هذه العناصر لم تكن غريبة عنها لأنها استمدت من التكامل بين المجتمعين العربي - الإسلامي، والإيبري.

إن هذا التعقيد في العلاقات الحضارية يكمن أيضاً وراء ظاهرة التروبادور وبعض المفاهيم المتصلة بالفروسية. إذ من المستحيل الجزم بأن أيَّ سمة معينة مردها إلى الشرق أو إلى أوروبا: لأن الرافدين امتزجا إلى حد لم يعد معه من الممكن التمييز بينهما تمييزا كاملا. ومع ذلك، فقد كان في هذه الوحدة الجديدة، بطريقة أو بأخرى، شعلة خلاقة أضرمت نيراناً لاحقة. كذلك أمكن للفلسفة اليونانية - ترجمات الكتب اليونانية والمؤلفات الأصيلة التي وضعها المفكرون المسلمون بالعربية - أن تصل إلى أوروبا المسيحية عَبْر التواصل أو الانصهار الحضاري. لم يكن هناك «ستار حديدي» بين طليطلة المسيحية وقرطبة الإسلامية في أواخر القرن الثاني عشر، عندما كان ابن رشد في أوج سلطانه؛ وقد

تسرب فكر الفيلسوف الأرسطاليسي الكبير إلى أوروبا المسيحية بسهولة تفوق السهولة التي تسرب بها إلى المشرق الإسلامي، وكوّن جانبا كبيرا من الحافز الذي أحدث اضخم إنجاز فكري حققه العالم المسيحي في العصر الوسيط، ألا وهو فلسفة القديس توما الأكويني.

مع أن بالإمكان وضع قائمة طويلة بالأشياء المفردة التي تدين بها أوروبا المسيحية للأندلس - وهي قائمة تبدأ بشذرات من المعرفة العلمية والمفاهيم الفلسفية، فتقنيات علوم تطبيقية لتصل إلى نواح شكلية في الأدب والفنون المرئية - فإن من المهم ألا نغفل نظرة شاملة إلى الوضع العام. إن الحضارة الإسلامية كانت الحضارة الرئيسة الأرقى التي كان الغرب المسيحي على اتصال مباشر بها خلال االقسم الأكبر من الحقبة التي ندرسها؛ ووراء هذه الحضارة كان يقف أقوى نظام سياسي خَبِره العالم المسيحي الغربي. وفي الواقع لم يكن هناك أي اتصال وثيق بالعالم المسيحي الشرقي (بيزنطة) إلا في مرحلة الحروب الصليبية. والمفهوم الحقيقي للحروب الصليبية يدين على الأرجح بالكثير لمفهوم الجهاد أو الحرب المقدسة لدى المسلمين. وبسبب علاقة المسيحية الغربية الخاصة هذه وحدها بالعالم الإسلامي - وهي علاقة كانت إسبانيا مركزها - كان من الطبيعي أن يشعر المسيحيون بانجذاب قوي ونفور شديد معاً. كان الإسلام، في الوقت ذاته، العدو الكبير والمصدر الضخم لحضارة مادية وفكرية أسمى. أفمن الوهم أن نرى في هذا نظيراً لعلاقة أوروبا المعاصرة بالأمم الناشئة في آسية وإفريقية؟ إذا كان هناك وجه للمقارنة، فالأوروبي القادر على العودة بخياله إلى تاريخه الخاص يستطيع أن يجرب شيئا يشبه ما يشعر به فرد من أمة من هذه الأمم الحديثة.

٣ ـ عظمة اسبانيا الإسلامية الذاتية

إن المجموعة الثالثة، والأصعب، من الأسئلة، هي التي تتعلق بإسبانيا الإسلامية ذاتها. وبصورة خاصة هناك سؤال يقول: هل كان لأسبانيا الاسلامية عظمة ذاتية، أو أن شهرتها صدى تردد عبر القرون، لروعتها الظاهرية، التي أثرت في نصارى القرون الوسطى المتأخرين بعض الشيء؟

قد لا يكون هناك شك في أن الأوروبيين تأثروا بهذه الطريقة. وقد وصفنا الآن بعضاً

مما قدمته الأندلس لحياة أوروبا. والقضية عرضها أميركو كاسترو ص٨٧ بطريقة أقرب إلى الوصف كما يلي: «تلك الجيوش المظفرة لم تستطع كَبْح دَهْشتها عند رؤيتها إشبيلية (أي في عام ١٢٤٨)، فالمسيحيون لم يملكوا قط شيئا مماثلا في الفن والازدهار الاقتصادي والنظام المدني والتقنية والإبداع العلمي والأدبي».

إلا أنه، عندما يؤخذ كل ذلك بعين الاعتبار، وعندما نعترف بأننا ما نزال، إلى حدٍّ ما، تحت تأثير ذكرى حضارية من إعجاب سابق بترف مادي وسمو فكري، هل تبقى تساؤلات حول اعتبار الحقبة الإسلامية من تاريخ إسبانيا من بين عصور الجنس البشري العظمى؟

ربما كان هناك اختبار، يقضي بأن نسأل: كم من كتّاب الأندلس ومفكريها يستحقون مكاناً بين كلاسيكيي العالم الواحد «الذي نعيش فيه (هذا طبعا اختبار شاق وفي المتناول ويستدعي كثيرا من الأسئلة). هناك من غير شك قليل من الأسماء التي تطرح نفسها للحال على أنها ممكنة. وقد يكون الأبرز بينها ابن رشد بسبب تأثيره في الفلسفة المسيحية، مع أنه يستحق مكانا استنادا إلى قيمته الذاتية. وعلى الرغم من أن روعة حي بن يقظان، لابن طفيل، روعة ضئيلة، إلى حد ما، فإنها تخوله المطالبة بأن يكون بين الخالدين. وإذا كان بالإمكان اعتبار ابن خلدون منتميا إلى التراث الأندلسي فله مكان أيضاً؛ غير أن ابن حزم أقرب إلى أن يحتل مكانا وسطا لأن مؤلفاته مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوسط الفكري المتزمت (الدوغماتي) ولا تبلغ المستوى العالمي. إنه لمن المشكوك فيه القول بأن بين الشعراء من له جاذبية عالمية؛ لكن ربما ضم بعض المتصوفة، من أمثال محي الدين بن العربي، إلى پانتيون العالم الخاص بالقديسين الصوفيين. وهكذا، فإن الأندلس كان لها رجال قلائل من المرتبة الأولى الحقة؛ ووراء هؤلاء بإمكان المرء أن يرى كثيرين آخرين في المرتبة الثانية - قليلون منهم معروفون جدا - كانت إنجازاتهم في مغامرة الحياة الغربية غير قليلة القيمة. إن حياة الأندلس تمثل في الواقع جانبا من تجربة الجنس البشري الشاملة.

بصرف النظر عن الأدب، هناك روعة المباني الإسلامية الباقية. هناك شيءٌ مّا ذو قيمة سامية ماثل في شيء جميل؛ ويمكن أن نحتج بأن مدنيّة قادرة على إعطاء أشياء مثل

هذه ينبغي أن تكون لها ميزة من ميزات العظمة. وعلى العموم، يمكن الجهر بهذه الحجة. لكن من المفيد، مع ذلك، ان نقارن موقفنا من البارتنون بموقفنا من الحمراء. كثيرون من الناس الذين يعجبون بالاثنين كليهما قد يميلون إلى القول بأنهم يرون في البارتنون شيئا من الجمال هو في الوقت نفسه تعبير عن الروح الإغريقية، بينما تمثل الحمراء شيئا جميلا في ذاته، من دون أيّ إشارة إلى الحضارة التي ابتدعته.

هذا الاختلاف يستحق أن ينظر إليه من مسافة أقرب. وفي الواقع أنه لمن الطبيعي أن نعجب بالحضارة اليونانية أكثر من إعجابنا بالحضارة الأندلسية. فالأولى - أو على الأقل جزء منها - تمثل جزءاً من تراثنا الخاص، جزءاً من التقليد الذي نندمج فيه؛ في حين أن الأخرى، على الرغم من كل الذي قدمته لحضارة أوروبا، كانت، في جوهرها، شيئا غريباً، كانت العدو الأكبر الذي يُخاف منه حتى في لحظات الإعجاب به. إن صورة الإسلام التي ورثناها تكونت خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر تحت وطأة ذلك الفزع من السرّاسان (المسلمين)؛ وحتى الآن فان قليلاً من الأوروبيين الغربيين يستطيعون النظر الى الإسلام بتجرد. أوَمِنَ الضروري، مع ذلك، أن يتأثر تقديرنا لشيء جميل بعدم تقديرنا للحضارة التي انبثق عنها؟ أليس من الممكن أن يحدث العكس فيكون تقديرنا لشيء جميل قادرا على أن يفتح السبيل إلى تقدير الحضارة الغريبة؟ بل أليس من الممكن أن يكون الشيء الجميل المعيار لهذه الحضارة والشاهد عليها؟ ألا ينبغي لحضارة إسبانيا الإسلامية أن تكون حضارةً عظيمة بسبب ما أبدعته من مبانٍ رائعة كمسجد قرطبة الجامع وحمراء غرناطة؟

هذه النقطة سوف تحتمل توسعا. هناك فرق جلي بين البارتنون والحمراء. عندما نعجب بالبارتنون نفعل ذلك من الخارج بصورة رئيسة، بينما لا يسعنا الإعجاب بالحمراء إلا من الداخل. هذا لا علاقة له بالتعارض بين الأهداف الدينية والأهداف الدنيوية، لأن من الحق أيضا أن أمجاد مسجد قرطبة الجامع داخلة في هذا الإطار بصورة رئيسة. لقد زُعم، علاوة على ذلك، أن أعمدة الحمراء الرشيقة، مع الكسوة الزخرفية الكثيفة والمتقنة، إنما تعبر عن الهبوط من عالم علوي له قيمة ومغزى أبدي بينما تعبر أبنيةٌ غيرها عن محاولة الإنسان الصعود إلى السماء.

بعد هذا، قد تتعدّد آراءٌ من هذا النوع وتشرح شرحا وافيا. وبعضها سيلقى من غير

شك قبولا أوسع من بعضها الآخر. ولكنْ، أفضلها ذاته مقضي عليه بأن يبقى غير دقيق إلى حد بعيد، لأن تقدير الجمال لا يمكن أبدا أن يختصر في عبارات مجردة. لكن إذا كان هناك شيء من الرأي السابق يقارب، حتى عن بعد، جوهر الجمال الذي نعجب به، عندئذ يغدو الرجل المنتمي إلى التراث الأوروبي الغربي، الذي يحس أن جمال الحمراء يعزف على وتر حساس في نفسه، معترفا بالقيمة الذاتية الكبرى لهذا التعبير عن روح إسبانيا الإسلامية، ومزوداً بمفتاح يفهم به هذه الحضارة بكاملها فهما أعمق.

ببليوغرافيا

عرض المصادر والمراجع

أ ـ تاريخ مفصّل

يمكن القول، بالنسبة إلى المرحلة الممتدة حتى العام ١٠٣١، بأن هناك تقليدا تاريخيا نموذجيا وضعه راينهارت دوزي Reinhart Dozy وأكمله إيفارست ليفي بروفنسال Evariste Lévi-provençal. لقد أنجزا كلاهما قدراً كبيراً من العمل بوضعهما في المتناول المصادر الأساسيّة ومن ضمنها المصادر المتعلقة بالمرحلة التالية.

نشر كتاب دوزي Dozy تاريخ مسلمي إسبانيا Histoire des musulmans d'Espagne لأول مرة في ليدن ١٨٦١، وترجم إلى الإنكليزية بعنوان: الإسلام الإسباني Spanish islam (London 1913).

أخرج ليفي بروفنسال طبعة منقحة في العام ١٩٣٢ لكنه رأى، فيما بعد، أن الحاجة تدعو إلى كتاب جديد شامل. ولسوء الحظ، لم يُصدر قبل موته سوى ثلاثة أجزاء من مؤلفه: تاريخ إسبانيا الإسلامية Histoire de l'Espagne musulmane وهي تتناول هذا التاريخ حتى العام ١٠٣١ وتنسخ كليا المؤلفات السابقة التي أشرنا إليها. إن مراجعها كلها ضرورية بالنسبة إلى الطالب الجاد وتجعل من غير الضروري إيراد مراجع في القسم الأول من البحث الراهن. وبما أن الرؤية السائدة عن المرحلة الأولى من تاريخ إسبانيا الإسلامية هي من عمل رجلين لهما اهتمامات متقاربة جداً، فمن الممكن أن يتغير المنحى العام للمعالجة عندما يتآلف عالم له رؤية مختلفة مع المادة بأكملها.

بالنسبة إلى المرحلة التي تلت العام ١٠٣١، ليس هناك من تقليد تاريخي ولا كتاب بمفرده يغطيها بأي قدر من التفصيل. وهذا نقص خطير في الدراسات التاريخية الحديثة يُلْقي بظلاله على الفصول التي تتناول هذه المرحلة في كتبٍ مطولة متعددة الموضوعات، وفي الكتب الشعبية الأصغر حجما المقتصرة على إسبانيا الإسلامية. فيما يختص بما تبقى من القرن الحادي عشر لدينا الجزء الثالث من نشرة ليڤي بروڤنسال لتاريخ دوزي، لكن ربما كان من المرجح أن يغير ليڤي بروڤنسال معالجته للموضوع كثيرا في المجلد الرابع من تاريخه الذي كان ينوي وضعه. لقد عالج أمبروسيو هويثي ميرندا Ambrosio Huici Miranda عصر الموحدين بشيء من التفصيل في كتابه تاريخ امبراطورية الموحدين السياسي Historia politica de limperis Almohade تطوان ١٩٥٦-٥٧.

وهناك مؤلفات عديدة بالإسبانية في موضوعات مفردة، وضعت من وجهة نظر مسيحية محضة؛ مثل المجلدات الأربعة التي وضعها جنثالث پالنثيا في موضوع مستعربي طليطلة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر Los Mozorabes de Toledo en Los siglos XII y XIII, Madrid 1926-1930.

ومن أفضل المؤلفات المبسطة (الشعبية)، والأصغر حجماً، كتاب وضعه هذا المؤلف بعنوان: تاريخ إسبانيا الإسلامية Historia de la Espanâ musulmana، النشرة الرابعة المنقحة برشلونة ١٩٤٥؛ غير أن الزمن بدأ يتخطاه في الوقت الحاضر.

أما كتاب: في تاريخ اسبانيا الإسلامية السياسي (داكا ١٩٦١) الذي وضعه عالم باكستاني هو س. م عماد الدين فله قيمته، غير أنه ظاهر الاعتماد على سابقه، كتاب ليڤي بروڤنسال، ويقصّر عن الغاية نوعا ما حيث يتوقف ذلك الكتاب.

وأفضل بكثير من أي من هذه الكتب، مع أنه ليس تاريخاً بالمعنى الدقيق هو كتاب: الاسلام الاسباني Islam d'Espagne لمؤلفه هنري ترّاس Henri Terrasse (سيرد ذكره في القسم ب).

يكرس فيليب حتي القسم الأكبر من الجزء الرابع (أكثر من مائة صفحة) في كتابه تاريخ العرب (لندن ١٩٣٧ إلخ طبعات متعددة) لإسبانيا وهو هام بخاصة في ما يقدمه على الصعيد الفكري.

أما المجلدان الرابع والخامس من تاريخ إسبانيا الضخم والجامع الذي يشرف عليه رامون مينيدث بيدال فليسا سوى ترجمة لكتاب ليفي بروفنسال والمجلدات الأخيرة لم تنشر بعد.

هناك أيضا طريقتان يمكن بهما أحيانا تلافي النقص الذي لم يملأ بعد. فهناك مقالات عديدة في الموسوعة الإسلامية: أربعة مجلدات وتكملة، ليدن ١٩١٣ - ٤٢؛ الطبعة الثانية المجلد الأول، ليدن ولندن، ١٩٦٠ مستمرة، تتناول إسبانيا الإسلامية وأحيانا تتضمن مادة غير متيسرة بشكل آخر في اللغات الأوروبية. وقد أعيد طبع مقالات ذات أهمية دينية من الطبعة الأولى، مع شيء من التنقيح غالبا، في مجلد مستقل مثل Handwörterbuch des islam (1941)

Asharter Eneyclapoedia of islam (1953)

وبالطبع هناك اتجاه لاعتبار أن المقالات القديمة قد فات أوانها.

ثم يأتي في الدرجة الثانية عدد ضخم من المقالات في صحف من كل صنف؛ ويمكن العثور على لائحة مبوّبة لها في فهرسة ج.د.

بيرسن 1906-55 J.D Pearson's index islamicus (Cambridge, 1958) وفي التكملة الأولى XXXV (history) و (أدب XXXVII, h (lierature

ب - شروح عامة

لقد قام جدل حاد، داخل إسبانيا وخارجها، حول التفسير العام لتاريخ إسبانيا ومغزى المرحلة الإسلامية بوجه عام. ويبدو أن الوجه الرومانسي من إسبانيا الإسلامية استأثر بخيال أوروبا نتيجة نشر كتاب حكايات الحمراء Tales of the Alhambra لواشنجتن ايرفنج Washington Irving في عام ١٨٣٢.

وفي هذه الأجواء تصور ستانلي لان - پول Stanley Lane-Pool الذي أعجب بالعرب، لكنه كره الإسبان المعاصرين، أن إسبانيا مدينة بعظمتها للمسلمين، وأن انحطاطها بدأ عندما طردتهم (المسلمون في اسبانيا The Moors in Spain London 1888).

أما الإسبان الكاثوليك فمالوا من الناحية الأخرى إلى اعتبار مرحلة السيطرة

الإسلامية مجرد انقطاع في حياة مستمرة لكيان واحد هو إسبانيا الكاثوليكيه. وهذه هي الفكرة التي تستند إليها كتابات سانشيث ألبورنوث Sanchez Albornoz مع كثير من التشذيب.

أما معالجة أميركو كاسترو Américo Castro للمسائل المعقدة موضع الجدل في كتابه بنية التاريخ الاسباني (The Structure of Spanish History (tr. by E.L. King Princeton 1954 وهو صورة معدلة عن كتابه: إسبانيا في تاريخها: مسيحيون ومسلمون ويهود Espanâ insu historia: Cristianos, moros y judios (Buenos Ayres, 1948) فأكثر إثارة، وأكثر اتزانا على ما يبدو، وهي معالجة أكثر اتفاقا مع المتعاطفين مع الإسلام. إن فرضيته العامة هي أنه لم يكن هناك استمرار بين إسبانيا القوطية وإسبانيا المسيحية المتأخرة، بل إن اسبانيا هذه كانت شيئا جديدا وُلِد ونما في الحضارة المختلطة (العربية إلى حد بعيد) التي تطورت في ظل المسلمين.

من الكتب المكرسة لإسبانيا الإسلامية خاصة كتاب واحد بارز هو: الاسلام الإسباني، لقاء بين الشرق والغرب لهنري ترّاس Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident, Henri Terrasse Paris 1958. ينصب اهتمام المؤلف الأساسي على تاريخ الفن وعلم الآثار، وهو يفيد إفادة كاملة من المواد المستمدة من هذا الميدان في تقديم صورة لإسبانيا الإسلامية هي عموما صورة أميركو كاسترو. وكذلك هي قيمة المحاضرات الثلاث التي ألقاها ليڤي برڤنسال أولا في مصر عام ١٩٢٨ وأسهم فيها بملاحظاته العامة في الموضوع الذي وقف عليه حياته: الحضارة العربية في إسبانيا، نظرة عامة (طبعة جديدة باريس ١٩٤٨) La civilisation arabe en Espagne, Vue générale (new edition Paris 1948).

ج ـ الأدب

إن الإحالات الواردة في القسم «أ» إلى الموسوعة الإسلامية وإلى الفهرسة الإسلامية لـ«ج.د. بيرسُن» صالحة هنا أيضاً. كما أن هنالك إسهامات هامة في فهم الأدب الأندلسي مبعثرة في المؤلفات التاريخية لدوزي وليڤي بروڤنسال، وفي كتاب خوليان ريبيرا إي ترّاجو Disertacianes y apusculos, 2 vols Madrid 1928, Julián Ribera y Tarrago مقالات ومباحث.

إن المؤلّف الأساسي المتعلق بكل المصادر الاسلامية الموضوعة باللغة العربية هو كتاب كارل بروكلمن تاريخ الادب العربي Carl Brockelmann Geschichte der Arabischen Literatur المكوّن من مجلدين أصليين (الطبعة الثانية ليدن ١٩٤٣، ١٩٤٩) وثلاثة مجلدات ملحقة (١٩٣٧ـ ٤٢). ينظم هذا المؤلف ثبتا بكل مخطوطات المؤلفات العربية الإسلامية المعروفة لدى العلماء الغربيين حتى تاريخ نشره، وكذلك بالنشرات المطبوعة. كما يقدم تاريخ ولادة كل مؤلف ووفاته حيث يكون ذلك معروفا وبعض التفصيلات المتعلقة بحياته، مع إحالات على معلومات في كتب تراجم عربية وعلى كتب حديثة. ومقالات. إن التقسيم الأساسي تقسيم زمني بحسب العصور. وفي كل عصر أقسام متفرعة حسب الموضوع غير أن كل مؤلف يذكر في مكان واحد فقط.

ينبغي ألا تغفل الأقسام المتعلقة بإسبانيا في تواريخ الأدب العربي العامة وبخاصة كتاب نيكلسون Reynold A. Nicholson, Literary History of the arabs(second edition Cambridge 1930) PP.405-41 ومقدمة هاملتون جب Sir Hamilton Gibb في كتاب: الأدب العربي Arabic literature, an introduction; PP.108-117,136-141 (second edition Oxford 1963) وكتاب فرنسيسكو غابريلي تاريخ الأدب العربي Francisco Gabrieli Storia della letteratura arabe (Milan 1951) PP.163-76,236-8, 247-54,; 262-269 وكتاب ج.م عبد الجليل: تاريخ الأدب العربي J.M. Abd-el-Jalil, Histoire de la littérature arabe (second édition, Paris 1960) P.P. 191-203.

أما الكتاب الشامل في موضوع الأدب العربي الإسباني فهو: تاريخ الأدب العربي - الإسباني لـ أنخل جنثالث بالنثيا (الطبعة الثانية مدريد ١٩٤٥) Angel Gonzalez Palencia, Historia de la literatura araibigo-espanola وهو يجمع بشكل مناسب النتائج التي حصل عليها علماء غالبيتهم إسبان وفرنسيون حتى عشرين سنة خلت.

في ما يختص بالشعر غدا كتاب أدولف فريدرش ڤون شاك Adolf Fridrich Von Schack: Poesie und kunst der Araber in Spanien und Sicilien (Berlin 1865; second edition, Stuttgart, 1877) قديماً إلى حد بعيد، لكنه يبقى مفيدا بفضل ترجماته الشعرية الوفيرة.

إن أكثر دارسي الشعر الأندلسي المعاصرين نشاطاً هو إميليو غرثيه غومث Emilio Garcia Gamez الذي نشر وترجم عددا من النصوص الهامة ووضع دراسات دقيقة متيسر منها في شكل كتب: الشعر العربي الأندلسي (Poesia arábigoandaluza (Madrid 1952 وخمسة شعراء مسلمين (Cinco poetas musulmanes (Madrid 1944 كما درس مجمل تطور الشعر الأندلسي في مقدمته لكتابه: قصائد عربية أندلسية Poemas arábigoandaluces (Madrid,1930,1943) . لقد مال هنري پيريس Henri Pérès في كتاب: الشعر الأندلسي الفصيح في القرن الحادي عشر La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle (Paris, 1937,1953) إلى المبالغة في أثر العناصر غير العربية وغير الإسلامية، وتصنيفه لأغراض الشعر الذي بذل فيه أقصى الجهد قد يحتاج إلى التصحيح في بعض النقاط بسبب آثار التقليد المتبع من ناحية، وبسبب خصوصيات بعض الشعراء من ناحية أخرى؛ إلا أنه انتقى فعلا وقدم في شكل بارع كمية ضخمة من مادة تنتمي إلى مرحلة رئيسة.

إن معظم كتاب أ.ر. نيكل: الشعر العربي الإسباني وعلائقه بقدامى التروبادور البرفنسيين A.R. NyKl Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Pravençal Troubadaur (Baltimore 1946). هو بحث في الشعر الأندلسي مرحلةً مرحلة مع تراجم لعدد كبير من الشعراء وترجمات لمقاطع مختارة. ومما يثير الدهشة أن ترجمات نيكل عن العربية هي غالبا غير صحيحة مع أنه يقدم أدلة وافرة على اطلاع واسع. كما يبدو أن مختاراته متأثرة بميله ونفوره الشخصي القوي، وباهتمامه الجامح بعلاقة تربطها بشعر التروبادور. انظر ايضا: دراسات في التروبادور ,.Troubadaur Studies (Cambridge Mass (1944 ومع ذلك فإن في هذا المؤلف وفرة في المعلومات ليس أقلّها الحواشي المتعلقة بالمصادر والمراجع.

كتاب مارتن هارتمن: الموشحات ,Martin Hartmann: Das Arabische Straphengedicht I: Das Muwassah (Weimar, 1897) هو مؤلف رائد حول الشعر المضفّر.

كتاب س.م سترن: الأغاني المستعربة (بلرم ١٩٥٣) S.M. Stern: Les chansons mozarabes (Palermo 1953) محاولة لفك مغالق كل المعروف من الخرجات المنظومة من

خليط من الرومانسية والعربية. هو واحد من إسهامات عديدة هامة قدمها هذا الكاتب لدراسة الموشح، وقد أعلن عن نيته نشر مؤلف شامل في الموضوع.

يبدي العلماء العرب المحدثون اهتماما متزايدا بالأندلس. ومن بين كتبهم التي تتناول الأدب بخاصة يمكن أن يذكر: الزجل في الأندلس - مجموعة المحاضرات لعبد العزيز الأهواني (القاهرة ١٩٥٧)؛ أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث لبطرس البستاني (بيروت ١٩٤٧)؛ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة لأحمد هيكل (القاهرة ١٩٥٨)؛ تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة لاحسان عباس (بيروت ١٩٦٠)؛ في الأدب الأندلسي (دمشق ١٩٥٧) والطبيعة في الشعر الأندلسي (دمشق ١٩٥٩)؛ لجودت الركابي. الجزء الثالث من كتاب أحمد أمين ظهر الإسلام (القاهرة ١٩٥٥) مكرس للأندلس.

من أكثر المؤلفات الأدبية الأندلسية المترجمة فائدة واحد هو عبارة عن مختارات بعنوان (رايات المبرزين) اختارها ابن سعيد في عام ١٢٣١. وعلى الرغم من أن القصائد ليست متساوية من حيث القيمة الفنية، ومع أن قرابة النصف فقط من نظم الأندلسيين، فإنها تمثل ذوق العصر. وهذا المؤلف يشكل أساس كتاب غرثيه غومث قصائد عربية - أندلسية (Poemas arabigoandaluces (Madrid 1930, 1743 وقد ترجمها A.J أ.ج أربرّى إلى الانكليزية شعرا بكفاءة بالغة بعنوان «الشعر الأندلسي» Moorish Poetry (Cambridge 1953).

هناك أيضا ترجمات عديدة لرسالة ابن حزم في الحب: طوق الحمامة.في الألفة والألاف، من بينها ترجمتان باللغة الإنكليزية واحدة لـ«نيكل» في العام ١٩٣١، وأخرى أفضل منها لـ«أربرّي» (لندن ١٩٥٣) كما ترجم أوغست كور Auguste Cour في كتاب: شاعر عربي من الأندلس (Un poète arabe d'Andalousie (Canstantine 1920 ما يقرب من خمسين قصيدة ورسالة واحدة لابن زيدون. أما قصائد ابن الزقاق، فقد نشرها وترجمها غرثيه غومث (مدريد ١٩٥٦). ترجم مكسيميليانو ألاركون Maximiliano Alarcón كتاب أبي بكر الطرطوشي: سراج الملوك بعنوان Lámpara de los principes (مجلدان مدريد ١٩٣٠)؛ وكذلك ترجم رسالة الشقندي غرثيه غومث بعنوان Elogio del islam Espanol (Granada, 1334) وأ. لويّا A. luya في مجلة (Hesperis, xxii (1936. ترجم رسالة حي بن يقظان لابن طفيل إلى الإنكليزية أولا س. أوكلي S.Ockley بعنوان ترقي العقل البشري The improvment

وأعاد النظر في هذه الترجمة أ.س فولتن A.S. Fulton of human reason (London 1708)
وهناك ترجمة شعبية مختصرة بعنوان: يقظة الروح لـ«بول برونلي» The (London 1923)
Awakening of the saul: Paul Brannle نشرت لأول مرة في عام ١٩٠٤. وقد ترجمت إلى
الإسبانية بعنوان: El filásofo autodicto ترجمها جنثالث پالنثيا (مدريد ١٩٣٤) وإلى
الفرنسية ترجمها ليون غوتييه Léon Gauthier (بيروت ١٩٣٦).

وهناك أيضا قصة شعبية تراثية نشرها وترجمها غرثيه غومث بعنوان: نص عربي
مغربي حول أسطورة الإسكندر Un texto arabe occidental de la Legenda de Alejandro
.(Madrid, 1929)

الفهرس



في تاريخ
اسبانيا الإسلامية

إن تاريخ إسبانيا الإسلامية، كما يراه «وات»، وعلى الرغم من إيجازه وعدم خلوه من آراء ونظرات قد لا نوافقه عليها، إنما يتسم بكثير من المزايا التي قد لا تتوافر في العديد من الكتب التي تناولت الموضوع ذاته. إنه، قبل كل شيء، نظرة شاملة، ودراسة في العمق، رائدها فهم طبيعة الحضارة العربية الإسلامية من خلال تعميق صورة من صورها تحققت في أحد الأقطار التي كانت ميداناً لها. وهو، في محاولته استجلاء هذه الصورة، إنما يقدم غير دليلٍ على الإنصاف والحياد والتجرد عن الهوى. بل يبدي تعاطفاً مع العرب وتقديراً لمآثرهم الحضارية. وفي كثير من الأحيان، يلتمس الأعذار لفشلهم وهزائمهم، ويقلل من أهميتها، على عكس ما يفعله العديد من الدارسين الأوروبيين.